۱۳۶

بسم الله الرحمن الرحیم
تاریخ تولد نور دیده [illegible] این کتاب [illegible]
دهم شهر ربیع الاول سنه ۱۲۳۵ [illegible]
خداوند [illegible] توفیق دهد [illegible]

۱۳۶

بسم الله الرحمن الرحیم
تاریخ شروع در مباحثه این کتاب مستطاب روز پنجشنبه
دهم شهر ربیع المولود سنه ۱۲۳۵ یک ساعت و نیم از روز گذشته
خداوند انشاءالله توفیق دهد که این دوره را باتمام برساند

مجلد اول از رساله شریفه مرآت الاکوان بسم الله الرحمن الرحیم تألیف جناب علامی فهامی آقا سید احمد اردکانی سلمه الله تعالی

الحمد لله الذی دل علی ذاته بذاته وتنزه عن مجانسة مخلوقاته المتعالی ذاته عن الاتصاف بالصفات
المتداعیة ایاته للذین یتفکرون فی خلق انفسهم وفی خلق الارض والسموات الذی ظهر بمشیته الحقایق
والاعیان وحدث بارادته الحدوث والامکان والصلوة والسلام علی من جمع فیه مراتب الحقایق باسرها
وجعل فی یده مفاتیحها فاوحی الیه سرا محمد الذی اوتی جوامع الکلم لیکمل بها طوایف الامم ویعلم
الخلایق لطایف الحکم وعلی اله الذین کشفوا الحجب عن جمال وجه ابدعه فصلوات سبحانه ساطعة الی
یوم التلاق خداوندا طالبان حکمت را بالهام حق وتلقین صدق وارشاد دلیل بسر منزل الیقین واطمینان
برسان ومنتهای آمال ایشان را در طلب علم وحکمت از توجه بغیر قرب بجناب قدس خودت منصرف
گردان وایشان را بمنعت حکمت از زخارف دنیا متنفر ساز ونفوس ایشان را از توجه بغیر
تحصیل رضای خودت بپرداز وبر عمارت دین قویم وصراط مستقیم ثابت قدم بدار ومقامات
طلب علم را از ایشان بردار واز تضییع روزگار در بطالت وتعطیل عمر در کسالت مجتنب واز
ترفع وتفوق جستن بر ابنای نوع واصرار بر باطل واغماض از حق محترز بدار وبحق شناسی ارباب
فضل از گذشتگان ومعاصران توفیق بخش وشکرگذاری الطاف اقدس نموده اند بادای مستعدانی

دیگر موفق ساز وچنان کن که مقصد ایشان بجز حصول در جوار حضرت احدیت ووصول
بقرب جناب سرمدیت نباشد وذلک فضل الله یؤتیه من یشاء والله ذو الفضل العظیم
چنین گوید محتاج برحمت خداوند غنی احمد بن محمد الحسینی عفی عنهما که در این وقت
از مصدر جاه وجلال ومظهر فضل وشوکت واقبال یعنی از دربار فلک مدار اعلیحضرت
که در پیش ذکای طبعش صاحبان ادراک عالیه بمنزله طفل دبستان شده ودر جنب همت بلندش
ارباب همم متعالیه در شمار دون همتانی صاحب شکوهی که فتنه از بیم سیاستش گریزان است واز
صیت عدالتش در مهد امن وامانی گردون با آن دیده‌های فراوان در طلب نظیرش
در قرنهای بیشمار سیر نماید جز در آیینه خیال نخواهد دید واگر وهم تیز رفتار در قرون
بسیار برای وصول بادنی پایه رفعت وشوکتش تکاپو نماید بپایانی نخواهد رسید
یعنی شاهزاده فلک شوکت مریخ مهابت مشتری سعادت کیوان رفعت اقدس ارفع
والا محمد ولی میرزا دام الله شوکته واجلاله ما طلع نجم فی السماء حکم مطاع باین نهج است
متاع دانش رسید که باید کتابی بلغت فارسی نوشته شود که مشتمل باشد بر اشرف فنون حکمت
که عبارت است از فن الهی وفن طبیعی بنحوی که مبتدی از آن بهره‌مند تواند بود ومنتهی را
بسر منزل اذعان وحصول اطمینان راه تواند نمود وشبیه بشرحی که وارث علوم فضلای
سابقین ومحیی رسوم حکمای الهیین جامع سعادتین علم وعرفان وصاحب منزلتین کشف
وبرهان مظهر اسرار حکمای راسخین ومقتبس انوار آثار ائمه طاهرین صلوات الله
علیهم اجمعین محمد ابن ابراهیم الشهیر بصدر الدین جزاه الله خیرا عن الطالبین و
قدس روحه فی زمرة المقدسین بلغت عربی بر هدایه اثیریه نوشته است امتثالا لامره
المطاع با عدم استطاعت وقلت بضاعت در آن امر که سرمایه دارای متاع دانش را

بر خورداری میسر میگردد شروع نمود و من الله الاعانة و التوفیق و از ابر الطاف الاکوان موهوم
گردانید و اساس ان را بر مقدمه و دو فن و خاتمه طرح انداخت و امیدواری از الطاف
باری انست که بنحویکه در اینجا حال مقصود است بر منصه ظهور جلوه نماید فقول رب اشرح لی
صدری و یسر لی امری و یسر امری و احلل عقدة من لسانی فانک ولیّی و ناصری و بیدک
ازمة الحق و الصدق مقدمه در تعریف حکمت و تقسیم ان بالهی و ریاضی و طبیعی باید
دانست که حکمت کمالی است مستتبع نسبتها حقایق موجودات بنحو واقع در نفس الامر و حکم
بر وجود انها از روی جزم و یقین نه ظن و تخمین خواه ان نسبتها سابق و حکم بالفعل حاصل
باشند و خواه بوجود ملکه ای چنین باشند که در تحصیل انها بتجشم کسب جدید محتاج نباشند و چون از این
بیان بظهور رسید که صدق این مفهوم بر افراد خود بر سبیل تشکیک است در تحدید مرتبه ادنی
ان که میگوییم بر کسیکه استعدادش ناقص باشد انکه تمام استعداد نامه ایش از قوه بفعل
نیامده باشد صدق نمیکند و انچه قوم در تعریف حکمت گفته اند مثل انکه استکمال نفس انسانی
بمعرفت حقایق موجودات از روی تحقیق و برهان نه بتقلید و کمالی بقدر وسع انسانی
و مثل انکه نظم عالم است نظمی عقلی بحسب طاقت بشریت برای تشبه بباری جل شانه و مثل
انکه صناعتی است نظری که بان مستفاد میشود کیفیت ما علیه الوجود فی نفسه و ما علیه الواجب
ازحیثیت اکتساب نظریات و تحصیل ملکات تا انکه نفس کامل شود و عالمی گردد عقلی
مشابه بعالم موجود و بان سبب حصول سعادت کامله را مستعد گردد و ان بحسب طاقت
بشریه می باید بود و امثال این تعریفات ظاهر این است که مراد ایشان بیان رسم ان قسم
از حکمت است که در افراد انسانیه حاصل میشود اند از نظر و برهان و همین است که بنظری
و عملی تقسیم میکنند و اگر مراد ایشان بیان حکمت بر سبیل اطلاق باشد ملائم نخواهد بود

با انچه در ضمن وجوه بیان شرف حکمت بیاورند که حق سبحانه و تعالی در چند موضع از
کتاب کریم نفس خود را حکیم نامیده است و انبیا و اولیا را بحکمت وصف فرموده است
و بالجمله حکمت بمعنی صناعت نظریه مذکوره بر دو قسم است یکی حکمت نظریه و ان علم
بامور است که مقصود از معرفت انها همان نفس معرفت است و مارا در وجود
ان مدخلی نیست مانند علم بانکه عالم حادث است و برای عالم صانع قدیم قادر عالم
هست و ارکان کرویست و نفس بعد از خراب بدن باقی است و دیگر حکمت عملیه
و ان علم بامور است که مقصود از ان نفس معرفت نباشد بلکه مطلوب ادخال انها
در وجود یا منع انها از وجود باشد و مارا در وجود انها مدخلیتی باشد مانند علم بکیفیت اکتساب
ملکات فاضله و اجتناب از صفات رذیله و علم بکیفیت ازاله مرض و تحصیل صحت و حکمت
نظری اشرف است از حکمت عملی زیرا که حکمت عملی وسیله عمل است و وسیله هر چیزی ادنی
از ان چیز است پس حکمت عملی ادون از عمل است و معلوم است که عمل ادون از علم معارف
و دیگر انکه حکمت نظری مکمل قوه نظریه نفس است و دیگر انکه از حکمت نظری علم بمبدء
و معاد و تدبر در صنع خالق عباد حاصل میشود و از حکمت عملی علم بنظام معاش و نجات
معاد حاصل میگردد و بعد از این قسمت حکمت نظری را باعتبار مباحث عنها به تقسیم
نموده اند و گفته اند که اگر مبحوث عنها اموریست که در هیچیک از وجود خارجی و ذهنی
احتیاج بماده ندارند مانند عقول مجرده و اقسام اولیه وجود مثل واجب و ممکن و
واحد و کثیر و علت و معلول علم الهی و فلسفه اولی است و اگر اموریست که در وجود
خارجی بماده محتاجند و در وجود ذهنی از ان مستغنی مانند تربیع و تثلیث و کرویت
و عدد علم ریاضی و تعلیمی است و اگر اموریست که در هر دو وجود بماده محتاج است مانند

انسان که در تصور نیز باید که بالم و عظم متصور گردد و مانند فطوست که باید با الف تمیز اید علم طبیعی است و چون مبحوث عنه در علم الهی که از ان تعبیر بموضوع میکنند بر دو قسمست قسمی انست که بهیچوجه تعلق بماده نمیتواند گرفت مانند اله و عقول و قسمی دیگر انست که اگرچه بحسب ذات احتیاج بماده ندارد اما از انکه بماده بیامیزد اباء و امتناعی ندارد مانند اقسام اولیه وجود لهذا بعضی قسم اول را علم الهی اخص و قسم دویم را علم کلی و امور عامه نامیده اند و شیخ اشراق گفته است که اگر در قسمت تثلیثی مراد بعلم الهی انست که موضوعش از قسم اول از این دو قسم است اقسام اولیه وجود از ان خارج خواهند بود و اگر مراد انست که هر دو قسم را شامل باشد پس علم حساب که موضوع ان عدد است از ریاضی خارج و در الهی داخل خواهد بود و هر دو شق تالی خلاف معتقد قوم است پس بهتر انست که در تقسیم بگوئیم که اگر موضوع علم نفس وجود است علم الهی است و اگر نفس وجود نیست یا در فرض و توهم صلاحیت ماده مخصوصه الاستعداد از شرط باشد طبیعیست اول علم طبیعی است و دویم علم ریاضی و هم چنین حکمت عملی را به سه قسم منقسم گردانیده اند زیرا که تدابیر بشریه یا مختص بشخص واحد است بشخص واحد اختصاصی ندارد و اول علم بامور است که معیشت دنیویه با ان فاضل و حیات اخرویه با ان کامل گردد و انرا علم اخلاق می نامند و دویم اگر مشترکت بحسب منزل است حکمت منزلیه میگویند و اگر بحسب مدینه است حکمت مدنیه میگویند و قسم اخیر را بعضی بدو قسم کرده اند و انچه از ان که متعلق بنبوت است علم شریعت خوانده اند و انکه متعلق بسلطنت است علم نوامیس گفته اند و باید دانست که اشرف علوم علم الهی است و در اشرفیت ریاضی از طبیعی یا عکس خلافست و متشبثین بهر یک باعتبار کل جزء بالذات هم چون وجوه برتری فیست

ان علم که بان اشتغال داشته اند ابراد نموده اند و حق انست که هیچیک بر دیگری فضیلت مطلقه ندارد بلکه هر یک بوجهی از دیگری اشرفند نهایت حکیم انکسیست که بر همه انها اطلاع داشته باشد بلکه اظهر انست که در عرف حکما حکیم را کسی اطلاق کنند که علم را با عمل جمع نموده باشد اگرچه عمل در مفهوم حکمت داخل نیست زیرا که استکمال نفس و استعداد وصول بسعادت قصوی را غایت حکمت دانسته اند و بدون عمل ان سعادت حاصل نمیتواند شد والله هو المعین **فن اول** در طبیعیات و تقدیم ان بر فن الهیات با انکه الهیات اشرف است باعتبار انست که موضوع ان که جسم طبیعی است از ان حیثیت که مشتمل است بر قوه بغیر از محسوسات است بخلاف موضوع علم الهی که از معقولات است و در تعلیم تدریج از محسوسات بمعقولات و از اسهل و اقرب باصعب و ابعد ضرورت و جسم طبیعی را تعریف نموده اند بانکه جوهریست که فرض ابعاد ثلثه برزوایای قائمه در ان ممکن باشد و جوهر شیئی ذو ماهیه است که چون ماهیت ان در خارج موجود شود در موضوع نباشد و عدول از تعریف مشهور که موجود لا فی موضوع است بر رسم مذکور بسبب انست که مراد از موجود مذکور در ان تعریف یکی از دو معنی میتواند بود بتاعتبار انکه لفظ مشتق را گاهی بر شیئی ذو المبدء اطلاق می نمایند چنانکه ابیض میگویند و از ان جسم متصف ببیاض قصد میکنند و گاهی بر مبداء با قطع نظر از هر چه از ان خارج است اطلاق می نمایند مانند اطلاق مثلث بر مثلث مرجود در ذهن که در انجا مثلث عین مابه التثلیث است پس میگوئیم که مراد بموجود در این تعریف یا موجود بالفعل موجودست یا شیئی موجود و بنابر اول حقیقت جوهر موجود میشود بموجود بالفعل موجود زیرا که مفهوم لا فی موضوع مفهوم سلبی است پس اگر این معنی جنس واقع شود

فصل مقسم مقوم حقیقت و مقرر مهیت ان خواهد بود زیراکه فصل نسبت بجنس بمنزله
علت مفیده وجود بالفعل جنس است باعتبار یک ملاحظه و از مقومات ان نیست بلکه
نسبتش بجنس نسبت خاصه بشیء است بان شیء باعتبار ملاحظه دیگر پس در صورتیکه جنس موجود
باهو موجود باشد فصل که محصل وجود ان است مقوم مهیت ان خواهد بود زیراچه
ان وجود است به تنهایی و ایضا لازم می اید که بر واجب الوجود نیز صدق کند بلکه
افراد جوهر همه واجب الوجود باشند و بنابر ثانی باید که او لا شیء را بممکن تخصیص داد
تا واجب از ان بیرون رود و قرینه بر این تخصیص نیست و ثانیا باید که هر که جوهر را
تصور میکند موجود بودن ان را نیز تصور نماید بدون احتیاج بدلیلی دیگر و ایضا
در صورتیکه جوهر جنس باشد باید که ذاتیات ان در صدق بر انچه مندرج در تحت است
معلل بعلتی نباشد و صدق موجود که جزء معنی جوهر است بر ممکن باعتبار امر خارج از
ذات اوست و بنابر مذهب حق که اشیاء بمهیاتها بذهن می ایند باید که تعقل بعضی
از انواع جوهر ممکن نباشد زیراکه انچه در ذهن موجود میشود بر ان صادق است که
موجود در چیزیست که تقوم ان چیز باو نیست و جزء ان چیز نیست و قوام او
بدون ان چیز صورت نبگیرد و این معنی عرض است بحسب حقیقة زیراکه تعریف جوهر
بر ان صدق نمیکند بخلاف رسم مختار که در حال وجود ان مهیت در ذهن بر ان صدق
میکند که هرگاه در خارج یافت شود محتاج بموضوع نخواهد بود و صدق عرض بر ان در
این حالت صدق ذاتی نیست و مفهوم عرضی بر همه مقولات حتی بر مقوله جوهر
بصدق عرضی میتواند کرد و بر ان محالی لازم نمی اید اما باید که در تعریف هر یک از
مقولات تسع خصوصا در مقوله کیف قید اذا وجدت فی الخارج را اخذ نمود مثلا که

در تعریف کیف گفت که مهیتیست که هرگاه در خارج یافت شود در موضوع باشد و مقتضی قسمت
و نسبت نباشد تا انکه مفهوم ان بر مهیة جوهر موجود در ذهن صدق نکند و دخول حقیقت واحده
در دو مقوله لازم نیاید و معنی موضوع در ضمن تعریف عرض معلوم شد زیراکه مراد از موضوع
ان معروضی است که تقومش بعرضی حال در او باشد و قوام ان عرض بدون ان صورت نگیرد
و مراد از امکان ماخوذ در تعریف جسم امکان بحسب نفس الامر است و قید فرض بجهة ادخال
فلک است و از قید امکان پیدا است که داخل نکرده اند زیراکه میتوانند شد که هرگز فرض نشود و مراد بفرض
تجویز عقلی است بهمان نحو که در علوم ریاضی مستعمل است نه فرض تقدیری تا انکه تعریف منتقض شود
بجواهر مجرده و باید دانست که اگر در تعریف جسم بهمین قدر اکتفا شود که جوهریست که فرض بعد
در ان ممکن باشد بحسب نفس الامر جامع و مانع خواهد بود زیراکه از ایراد لفظ جوهر جمیع اعراض
خارج می باشند و از قید امکان فرض بعد جواهر مجرده خارج میشوند پس انچه قوم تعریف را
بان مقید نموده اند که ابعاد سه بعد بر زوایای قوائم ممکن الفرض باشد بجهة ادای تمام حقیقت
زیرا معتبر در جسم انست که مشتمل بر طول و عرض و عمق باشد چنانکه صاحب این ابعاد را
در اعراض بهمین اعتبار جسم تعلیمی میگویند بجهة احتراز از خط و سطح جوهریست که بعضی
معتزله بان قائل شده اند و انچه بعضی گمان کرده اند که این تعریف بهیولی منتقض است زیرا
که بر هیولی صادق است که قابل ابعاد ثلثه است بر وجه مذکور جوابش انست که هیولی قابل
بالذات نیست بلکه بواسطه صورت قابل است زیراکه قبول در اینجا بمعنی اتصاف است نه
بمعنی قوه و استعداد و حصول این معنی را برای هیولی موقوف بوجود صورت است پس
اتصاف بقبول ابعاد ثلثه از خواص جسم است و فرض ابعاد در جسم موقوف بر وجود هیولی
نیست بلکه حدوث ابعاد در خارج موقوف بر هیولی است و مراد از طبیعی که باعتبار ان

این فن را طبیعی میگویند و موضوع آن را بآن منسوب میگردانند مبدا او صدور فعل و تغیرات
که بر نهج واحد و بدون اراده بوده باشند و بیانش بر وجه تفصیل آنست که چون در فن
الهی مبرهن شده است که محرک عینی متحرک نمیتواند بود از جسم من حیث هو جسم فعلی خاص
صادر نمیشود بلکه حرکات و افاعیل صادره از اجسام از قوایی است که در آنها موجود است
که مبادی افعال و آثار صادره از آنهاست و بعضی از آنها قوه ایست که از آن فعل واحد
بر نهج واحد بدون اراده صادر میشود و بعضی دیگر قوه ایست که از آن نیز فعل واحد بر نهج
واحد صادر میشود اما باراده و بعضی دیگر آن است که مبدا افعال مختلفه است اما بدون
اراده و بعضی دیگر مبدا جهت افعال مختلفه اراده نیز با آن هست و قسم اول را طبیعت
میگویند و قسم دویم را نفس فلکی و سیم را نفس نباتی و چهارم را نفس حیوانی و طبیعت باین
معنی جمیع اجسام را حاصل است زیرا که ممتنع است که جسمی یافت شود در مرتبه وجود خالی از
قوه مباشر فعل حرکت یا سکون بر نهج واحد بدون شعور و اراده نباشد خواه با آن قوه
دیگر از نفوس باشد و خواه نباشد و بر تقدیر وجود قوه دیگر خواه با آن متحد گردد و خواه
نگردد پس از این بیان بظهور رسید که جمیع اجسام از این حیثیت موضوع علم طبیعی است و در
طبیعی بحث از احوال جمیع اجسام که از این حیثیت عارض باشند لازم است و چون اجسام عالم
منحصر است در فلکی و عنصری و بحث از آنها یا متعلق است باحوال مشترکه در میان هر دو
و یا متعلق است باحوال مختصه بیکی از آن دو لهذا مباحث این فن منقسم بدو قسم میشود **قسم اول**
در بیان احوال مشترکه عامه و آنرا سماع طبیعی و سمع الکیان میگویند زیرا که آن اول
چیزیست که در طبیعیات مسموع میشود و سماع آن در سایر علوم حاصل میگردد و این قسم مشتمل است
بر چند مقاله **مقاله اول** در اثبات اتصال جسم و مشتمل است بر دو فصل **فصل اول** در ذکر

ادله منکرین جزء لا یتجزی و چون اثبات آنکه جسم فی ذاته متصل و قابل انقسامات
غیر متناهی است از مباحث شامله هر دو قسم و مبنی علیه بسیاری از مسائل این فن است
و بیان آن موقوف است بر ابطال وجود جوهر فرد یعنی جوهریکه بالاستقلال صاحب
وضع باشد و بهیچوجه قبول انقسام نکند نه بقطع و نه بکسر و نه بوهم و نه بفرض و در السنه
بجزء لا یتجزی معروف است پس باین اعتبار این مبحث را بآن مصدر میگردانند اگر چه
ظاهر تر آنست که از مسائل فن طبیعی نباشد زیرا که بحث از وجود و عدم اشیاء مخصوص
بعلم اعلی است و در فن منطق مبین شده است که باید موضوع مسئله هر علمی عین موضوع
آن علم یا نوعی از آن یا عرض ذاتی آن یا نوعی از عرض ذاتی آن باشد و موضوع این مسئله
هیچیک از اینها نیست و لکن بعضی آنرا از مسائل فن طبیعی شمرده اند راجع گردانیده اند
بآنکه جسم جوهر ذو وضع قابل انقسامات غیر متناهی است و ابطال جزء در قوه اینست
که جسم قابل انقسامات غیر متناهی است پس ابطال جزء بمنزله اثبات قبول انقسامات
غیر متناهیه است برای جسم زیرا که این دو مسئله با یکدیگر مساویند و این تاویل ضعیف است
باعتبار آنکه ثبوت اتصال در جسم با ابطال جزء اقرب است از ثبوت قبول انقسام
و اتصال مبدا فصل جسم طبیعی است در نزد محققین و بیان ذاتیات موضوع علم
از علم خارج است و بالجمله عادت حکما جاری شده است که در فصل اول از قسم اول از
فن طبیعیات ذکر ابطال جزء میکنند و ما نیز پیروی آثار ایشان نموده میگوییم که قائلین
بوجود آن گروهی از اقدمین اند و بسیاری از متکلمین و ادعای ایشان نه همین اثبات
وجود جزء فقط است برای آن بلکه جمیع اجسام را مرکب میدانند و حکما در مقام
ابطال این مذهب ادله و براهین بسیار اقامه نموده اند که اتمام بعضی از آنها

باستمداد از اصول هندسیه است وبعضی دیگر بعلم هندسه احتیاج ندارد واز همه اخف واقل
المؤنه تر است در نفی ترکیب جسم از اجزای لایتجزی آنست که گوییم که چون جزئی
بجزئی دیگر منضم گردد یا اینست که کل آن جزو ملاقی کل جزو دیگر میشود بنحوی که حیز دو جزو
از حیز جزو واحد زیاد نمیشود پس از انضمام اجزا حجم ومقدار صورت نمیگیرد یا اینست
که بکل ملاقی آن جزو نمیشود بلکه بعضی دون بعضی ملاقی میگردد واین معنی انقسام است واما
در ابطال وجود مطلق جزو خواه جسم از آن مرکب باشد خواه نباشد از همه حججها اقل المؤنه
دو دلیل مشهور است که در اکثر کتب مذکور است اول آنکه چون یک جزو را در میان دو
جزو فرض کنیم خالی از این نخواهد بود که یا مانع از تلاقی طرفین خواهد بود ویا نخواهد بود
وعدم مستلزم تداخل است یعنی باید که دو جوهر در وضع وآن ره متحد گردند واین محال است
زیرا که لازم می آید که تمام عالم در جزوی نتواند گنجید با بقای حجم جزوی بر حال اول واگر بعضی
از وسط در احد الطرفین نفوذ نماید انقسام نیز لازم می آید ودر وسط به تنهائی یا در وسط
وطرف هردو خلاف فرض نیز لازم می آید زیرا که بعد از تلاقی طرفین وسط وطرفین باقی نمانده
پس ناچار باید که وسط مانع از تلاقی طرفین باشد پس آنچه از وسط که ملاقی احدهماست
غیر از آنست که ملاقی دیگر است پس منقسم خواهد بود وآنچه بعضی گفته اند که مابه الملاقات
طرف است که از ذی طرف خارج است پس از این بیان تعدد اطراف لازم می آید نه تجزیه
وانقسام ذی طرف جوابش آنست که اگر از ره لطرف دیگر است همان محال اول که عدم
منع از تلاقی بوده باشد لازم نمی آید واگر غیر آنست بداهه عقل حاکم است که دو جزو که حال
محل باشند بنحوی که آن ره باحدهما آن ره بدیگری نباشد فرض جزوی بغیر جزوی دیگر در محل محلی
هرچند حلول آن دو جزو در آن محل حلول سرایتی نباشد دلیل دوم هرگاه جزوی را بر ملتقی

دو جزو فرض کنیم یا اینست که ملاقی یکی از دو جزو خواهد بود واین خلاف فرض است زیرا
که مفروض آنست که واقع بر ملتقی باشد واگر هر دو را بتمامها ملاقات نموده باشند از هر یک
بعضی را یا از یکی بعضی واز دیگری تمام را ملاقات کرده باشد انقسام کل یا بعض لازم میاید
وبغیر از این دو دلیل برای اصحاب انفصال ادله دیگر هست که مبتنی بر اصول هندسیه
نیست مثل آنکه هرگاه سطحی از اجزاء لایتجزی فرض نمود آن وجه از آن سطح که محاذی
شمس است وما آن را می بینیم غیر از آن وجه است که نمی بینیم زیرا که محال است که شیء واحد در حالت
واحده هم مرئی وهم غیر مرئی باشد واگر شمس بر یک روی آن بتابد واز استنیر گرداند روی
دیگر آن روشن نخواهد بود وجواب از اعتراض بر این دلیل که آنچه مرئی است اطراف آنست
نه ذی اطراف همانست که در اعتراض بر دلیل اول مذکور شد ومثل آنکه هرگاه خطی مرکب
از اجزاء شفعیه فرض کنیم ویک جزو بر بالای یکطرف آن خط بگذاریم وجزوی دیگر در
زیر طرف دیگر وآن دو را حرکت دهیم بحرکتی که در سرعت وبطوء مساوی باشند البته در وسط آن
خط بمقابل یکدیگر برسند واز آن انقسام هر جزو لازم میاید اما از آنجا که متکلمین حرکت
انتقال متحرک را از جزئی بجزئی دیگر آنی میدانند ومیگویند که انفصال متحرک از جزئی بعینه
همان آن انطباق آنست بر جزئی دیگر لهذا بر ایشان وارد نیست که در این دلیل خدشه نمایند اما
اگر خط مذکور از اجزاء موتوره فرض نماییم ودو جزو متحرک را در یک سمت از دو طرف
آن خط فرض کنیم که حرکت نمایند ناچار محل ملاقات آن دو جزو باید که بر وسط آن خط باشد
واین مستلزم انقسام پنج جزو خواهد بود بلاشبهه ومثل آنکه شکی در این نیست که شمس بتوسط
ذی ظل مسامت است با فصل مشترک میان شمس وظل وحرکت ظل از حرکت شمس الطف است
پس چون شمس بر یک جزو حرکت کند اگر ظل نیز بر یک جزو حرکت نماید باید که دایره حادثه از

حرکت ظل بقدر دائره مدار شمس باشد و اگر ظل بر یک جزو حرکت کند مسافت باطل میشود و
اما ادله که مبنی است بر اصول هندسیه اول آنست که چون مثلث قائم الزاویه فرض کنیم
که هر یک از دو ضلع محیط بان زاویه ده جزو باشد باید که وتر آن زاویه جذر دویست باشد
بحکم شکل عروسی زیرا که در آن شکل ثابت شده است که در مثلث قائم الزاویه باید که مربع
وتر زاویه قائمه مساوی دو مربع ضلعین باشد و برای دویست جذر صحیح نیست بلکه مطلق
جذر ندارد زیرا که برای کسر خواه مجرد باشد و خواه و کسب مربع صحیح نمی باشد و اگر مثبتین جزو
انکار وجود مثلث قائم الزاویه نمایند و بگویند که لهذا در امور دائره و مثلث و لقطعها انها خط
میکنند و آن اشکال عجب واقع مفروض اند بر اثبات از الزام میکنیم که تا وجود
مربع متساوی الاضلاع قائم الزوایا اعتراف دارید و چون اورا بقطر تقسیم نمایند دو
مثلث قائم الزاویه بهم میرسد و در اعتراف بوجود چنین مربعی دلیل دیگر بر ابطال جزو اقامه
میشود زیرا که چون مربعی فرض کنیم از چهار خط مثلا که اجزای هر خطی چهار جزو باشد پس اگر
اجزای قطر آن نیز چهار جزو باشند و ملاصق یکدیگر است وی وتر و ضلع لازم می آید و آن بشکل حماری
عروسی باطل است و اگر آن اجزا بیکدیگر ملاصق نباشند بلکه در میان هر دو جزو فاصله باشد اگر
آن فاصله کمتر از یک جزو باشد مستلزم انقسام خواهد بود و اگر کمتر نباشد وتر با هر دو ضلع مساوی
خواهد بود و آن نیز باطل است بشکل حماری و دلیل دیگر نیز بر تقدیر ثبوت مثلث مذکور اقامه
شده است و حاصلش آنست که نسبت مربع قطر بمربع ضلع در مثلث مذکور ضعف است بشکل
عروسی پس باید که نسبت قطر بضلع نسبتی باشد که چون او را مکرر نمائیم یعنی همان نسبت را
بخود نسبی اضافه نمائیم ضعف شود زیرا که در اصول مبین شده است که نسبت مربع بمربع
نسبت جذر بجذر است مثناة بالتکریر مثل آنکه نسبت چهار به دو ضعف است و نسبت شانزده

که مربع

که مربع چهار است بچهار که مربع دو است ضعف ضعف است و در عدد نسبتی که مکرر ضعف شود
نمی باشد زیرا که هر دو عددی که احدهما ضعف دیگری باشد البته برای یکی جذر نخواهد بود
والا باید که در جمیع اعدادی که بر این نسبت باشند جذر باشد بدلیل آنکه هر دو عددی که
بر نسبت دو مربع باشند و احدهما مربع باشد باید که آن دیگری نیز مربع باشد و از این بیان
ظاهر شد که نسبت قطر مربع بضلع از نسبتی که در مقادیر می باشند در اعداد و تحقق نسبت
صمیه در اجسام دلیل دیگر است بر اتصال آنها و انتفاء دلیلی دیگر که بر فرض مثلث قائم الزاویه
اقامه میشود آنست که چون هر ضلع از آن زاویه پنج جزو باشد مربع وتر پنجاه خواهد بود
بحکم عروسی و چون یک طرف وتر بقدر یک جزو کشیده میشود و یک ضلع شش جزو کرده باید
که ضلع دیگر چهار جزو شود و در این صورت مربع وتر پنجاه و دو خواهد بود بدلیلی دیگر در مقاله دوم
کتاب اصول مبین شده است که ممکن است تقسیم هر خطی بنحوی که ضرب تمام خط در احد
القسمین مساوی مربع قسم دیگر باشد و این معنی در هیچ خطی از خطوطی که از اجزاء
درست نمی آید مثلا چون خطی از سه جزو مرکب باشد تقسیم آن بنحوی که قسم آن واحد
و قسم دیگر اثنین باشد بنحوی دیگر صورت نمیگیرد و ضرب تمام خط در واحد سه است و مربع
اثنین چهار و بالجمله قول بثبوت جزو لایتجزی و ترکیب جسم از آن در مواضع بسیار اصول
هندسه درست نمی آید و آنچه مذکور شد انموذجی از آنست و بعضی را بخاطر رسیده است که
مثبتین جزو را میرسد که براهین هندسیه را مسلم ندارد زیرا که مبنای همه آنها بر اثبات
مثلث متساوی الاضلاع است که اثبات آن بوجود دائره موقوف است و وجود دائره
ممنوع است و آنچه بابت فرجار رسم میشود دائره موهومه است نه حقیقیه و بجب حقیقت معلومی
یعنی موضعی از آن اضیق و موضعی از آن ارفع است پس انطباق انصاف اقطار آن بیکدیگر

مساوی نیست و اثبات مثلث مذکور منوط بتساوی انصاف اقطار دایره است
پس باید گفت که تفاوت نصف قطری که بموضع اخفض از محیط دایره منتهی میشود
با آن نصف قطری که بموضع ارفع میرسد بقدر جزوی یا بیشتر از اجزاء صغار است تا نقطه
بعضی از جزو است و در صورت اول بازیاد جزو یا اجزاء سد میتوان نمود و در صورت
دویم انقسام لازم می آید **فصل دویم** در ایراد شبهات قائلین بجزو لایتجزی و جواب از
انها باید دانست که بنای بسیاری از احکام جسم مبتنی بر ثبوت اتصال است و
جمهور متکلمین با اعاظم صوفیه انکار نموده اند و از مرکب از اجزاء لایتجزی دانسته
و در اثبات آن بچندین شبهات واهیه متمسک شده اند چنانکه یکی از متکلمین بر ثبوت
آن ادعای اجماع نموده است لهذا حکماء در ابطال جزو ایراد انها ادله که
در کتب متداوله مذکور است نموده اند و الا میتوان گفت که بدیهی البطلان است و
جوهر متحیز ذو وضعی که بوهم و فرض قابل قسمت نباشد در تصور نمی آید چه جای آنکه
در خارج موجود باشد و از ترکیب آنها جسم صاحب مقدار حاصل گردد و اما شبهات
قائلین بجوهر فرد بر چند وجه است اول آنکه هرگاه جسم انقسام غیرمتناهی را قابل باشد
باید که هر جسمی بلکه هر جزو جسمی ولو کان صغیرا غیرمتناهی المقدار باشد زیرا که مجموع مقادیر
اجزاء غیرمتناهیه آن غیرمتناهی می باشد و منشأ این شبهه عدم فرق است میان قوه
انقسام و حصول بالفعل آن زیرا که مراد از آنکه جسم قابل انقسامات غیرمتناهیه است
آنست که قبول انقسام بجائی منتهی نمیشود که دیگر قابل قسمت نباشد نه آنکه جمیع انقسامات
غیرمتناهیه از قوه بفعل میتواند آمد دویم آنکه تساوی جسم صغیر مانند خردله با جسم کبیر مثل
جبل در مقدار لازم می آید زیرا که در عدم تناهی قسمت مساویند و دفعش آنست که اقسام

خردل

خردله در هر مرتبه از مراتب قسمت از اقسام جبل در همان مرتبه کوچکتر است بهمان نسبتی که
در میان خردله و جبل در اول ثابت بوده است زیرا که نسبت اجزاء با جزاء مثل نسبت
کل بکل است هرگاه واقع در مرتبه واحده باشند و جمیع اجزای غیرمتناهیه هرگز از قوه بفعل
نمیاید سیم آنکه از آن لازم میاید که تمامی روی زمین را یک حبه توان پوشید و چون شبهه
اول مرتفع گردد این شبهه نیز مرتفع میشود اگرچه سخافت این از اول ظاهرتر است
چهارم آنکه باید که برای هیچ متحرکی قطع هیچ مسافتی میسر نگردد که در زمان غیرمتناهی زیرا
که قطع آن موقوف بر قطع نصف است و قطع نصف آن موقوف بر قطع نصف نصف
آن و هم چنین تا بغیر متناهی و قطع مسافات غیرمتناهیه در زمان متناهی میسر نمیشود و جوابش
آنست که در هیچیک از زمان و مسافت اجزاء بالفعل موجود نیست بلکه هر دو در قبول انقسام
غیرمتناهی اشتراک دارند پس زمانی که مقدار حرکت واقعه بر اجزاء بالقوه مسافت است
خود نیز صاحب اجزاء بالقوه غیرمتناهیه است و انطباق این دو بر یکدیگر مستلزم محالی
نیست پنجم شبهه کره مدحرجه بر سطح مستوی است که دایره از آن کره خط مستقیمی از
سطح را ملاقات میکند بنقطه بعد از نقطه دیگر و از این لازم می آید که باید خط از این نقاط
متتالیه خط مرکب باشد و از حدوث خط مرکب از نقاط در میان سطح انقسام سطح با جزاء
لایتجزی در نفس الامر لازم می آید و دفع شبهه این است که اگرچه تماس کره با سطح در حال
ثبات و سکون بیک نقطه است لکن در حال حرکت بخط غیرقار متدریج الاجزاء است که در
هر آنی از آنات متوهمه تماس بنقطه دیگر واقع میشود و آن آنات وجود بالفعل ندارند تا آنکه
از آنجا و آنها استدلال بتجاوز نقطات توان نمود و نسبت آن بزمان بعینه همان نسبت
نقطه موهومه است بخط بی تفاوت ششم آنکه وجود اطراف مستدعی محل غیرمنقسم است

و جوابش منع استلزام انقسام محال است انقسام محال را در حلول اطراف زیرا که حلول اطراف
از حیثیت قطع و تناهی است معنی آنکه باید متحرک سریع الحرکه متحرک بطیء الحرکه برسند در حینیکه
که بیست واحد حرکت کنند زیرا که چون سریع الحرکه بعد مفروض بینهما را قطع نماید بطیء
الحرکه نیز بعدی را قطع کرده خواهد بود این قدر هست که از آن بعد کمتر است و چون سریع الحرکه
بعد اصغر را قطع نماید بطیء بعد دیگر را قطع کرده است اصغر از آن اصغر و هکذا الی غیر النهایه
و جواب از این شبهه و از چند شبهه دیگر موقوف بر تحقیق ماهیه حرکت است و انشاء الله خواهد
آمد و باید دانست که نظام که یکی از متکلمین معتزله است با حکماء در آنکه جسم قابل انقسامات
غیر متناهیه است موافقت نموده اما این اقسام را موجود بالفعل دانسته است بنابراین
بر او لازم می آید اقرار بوجود اجزاء لایتجزی غیر متناهیه و در ابطال مذهب او ادله مذکوره
کافی است علاوه بر وجوه دیگر مثل نقض بوجود جسم مؤلف از اجزاء متناهیه و اگرچه در
ضمن جسمی دیگر بوده باشد زیرا که هیچ کثرتی نیست مگر آنکه واحد در ضمن آن موجود است
پس تعمیم نقض در جمیع اجسام بملاحظه نسبت اجزاء آن جسم باجزاء سایر اجسام
و حجم آن حجم آنهاست و حکایت مناظره اصحاب او با اصحاب تناهی اجزاء در مجلس صاحب
ابن عباد و الزام اصحاب او طفره و تداخل را و اصحاب تناهی ابعاد تفکیک رحا و سکون
متحرک را مشهور است و بعضی در مقام اثبات جواز طفره بلکه وقوع آن تمسک جسته اند بشبهه
طفره زاویه و تقریرش آنست که در کتاب اصول هندسه مبرهن است که زاویه حادثه
که از خط مستقیمی که مماس دائره باشد و محیط دائره احد از جمیع زوایای حادثه است
و هم چنین مبرهن است که زاویه حادثه از محیط و قطر اعظم جمیع حواد است پس اگر خطی
را منطبق بر خط مماس فرض نمائیم و آنرا بجانب محیط حرکت دهیم با ثبات نقطه تماس

باقی حرکتی که ممکن باشد میان آن و خط مماس زاویه حادثه میشود اعظم از زاویه مذکوره
بدون آنکه مساوی آن شود و دلیل بر آنکه مساوی آن نمیشود آنست که هر زاویه که حادث
شود در میان دو خط مستقیم قابل قسمت است پس احد حواد نخواهد بود زیرا که نصف
آن احد از آن است و هم چنین اگر قطر را با ثبات بخلاف اندک حرکت دهیم آن زاویه
که اعظم حواد است منفرجه میشود بدون آنکه قائمه شود زیرا که بر آن می افزاید بیشتر از
آنچه آن زاویه از قائمه ناقص بود و هم چنین اگر خط مماس را با ثبات نقطه تماس
بجانب قطر حرکت دهیم زاویه میان آن دو که قائمه بود و اعظم از اعظم حواد اصغر
از آن میشود بی آنکه مساوی آن شود و اگر آن خط را بجای خود برگردانیم اعظم از آن
میشود با عدم مساوات و در جمیع این صور نها طفره متحقق میگردد و حل این شبهه بنحویکه
یکی از افاضل حکماء متاخرین بیان نموده است آنست که زاویه که از دو خط مستقیم حادث
گردد از زاویه که از یک خط مستقیم و یک خط مستدیر حادث شود بحسب حقیقت مباینت
دارد زیرا که خط مستقیم و مستدیر بحسب ماهیه نوعیه مختلفند و جزئی از افراد دو مقدار مختلف
در نوع در طریق حرکت واقع در طریق دیگری نمیشود پس هر فردی از هر یک از این دو
نوع که حرکت کند ما بین مبداء و منتهای همین نوع را قطع میکند بدون آنکه بمساواه
جزئی از افراد نوع دیگر برسد در صورتیکه واقع در سلک حرکت خودش نباشد و اگر گویند
که اگر هرگاه هر یک از زاویه مختلفة الضلعین و متفقة الضلعین بانکه از یکدیگر یا انقص از
دیگری می باشند متصف گردند ناچار باید که مساواه متحقق گردد زیرا که معنی ازید است که
منتهی باشد بر آنچه آن دیگر بر آن منتهی است با زیادتی دیگر حکما تصریح نموده اند که نسبت
فرع اتفاقه تجانس منتسبین است بلکه میگوئیم که نسبت میان دو مقدار بر دو قسم است

یکی نسبت منطقی که نسبت عدد به عدد مشهور است و آن در جایی است که عاد مشترک در نسبتین موجود
باشد و دیگر نسبت حکمی که آن را نسبت مقداریه میگویند و آن در جایی است که عاد مشترک نباشد
و آن نسبتی که فوق اتفاق و تجانس است نسبت بمعنی اول است و در نسبت صمّیه اگر مساوات
یافت نمیشود از زیادت و النقیصت در آن یافت میشود باعتبار آنکه در جنس قریب که خطیت
یا سطحیت یا جسمیت باشد اگرچه بحسب نوع مختلف باشند تأمل تفهم انشاء الله **مقاله دویم**
در اثبات هیولی و در آن نه فصل است **فصل اول** در ذکر تفصیل مذاهب در وجه جسم و بیان
مفهوم هیولی احدی از اهل عقل و تمیز این معنی را انکار ننموده است که در اجسام جزئی
هست که صور و هیئات بر آن وارد میگردد و استحالات و انقلابات عارض آن میشود زیرا
که بر هر صاحب تمیزی معلوم است که از نطفه حیوان حاصل میشود و از بذر نشو و از هیزم خاکستر
پس میگوییم که خالی از این نخواهد بود که یا نطفه یا حیوان باقی است بامعنی که هر یک جز
در حالت واحده هم نطفه صادق است و هم حیوان و یا این است نطفه بکلیها باطل شده است
چونکه جزئی از آن باقی نمانده است و حیوان حادث شده است و یا این است که جوهری که بهیئت
نطفگی در آن حاصل بوده است آن هیئت از آن مسلوب گردیده است و هیئت حیوانی در آن
حاصل شده است و دو قسم اول باتفاق کافه عقلا بالبدیهه باطل است پس باید که در اجسام
جزئی باشد که قبول صور و هیئات نماید و بحسب ذات از جمیع صور و اجسام خالی باشند
و آن جزء را هیولی و ماده میگویند و بنامهای دیگر باعتبارات مختلفه موسوم میسازند و احدی را
در آن مفهوم نزاعی نیست و اختلاف عقلا در باب صدق این مفهوم است و اشراقیین و
متابعین ایشان از نفس جسم میدانند و میگویند که در جسم اصلا ترکیب نیست و از آن حیثیت
که جوهر است جسم است و از آن حیثیت که قابل صور و مقادیر است ماده است و مشائین و تابعین

الثانی بنابر

ایشان میگویند که آن جوهری است بسیط که متقوم نیست بجوهری دیگر است که حال در آن است
و موسوم است بصورت و از ترکیب این دو جوهر جوهری واحد الحدی حاصل میشود که
قابل اعراض و صور لاحقه باوست و آن جسم است پس جسم در نزد ایشان مرکب است
از هیولی و صورت یعنی از اتصال قابل ابعاد ثلثه و در نزد اصحاب ذیمقراطیس اجسام
متعدده است که قابل فصل نیست و نزد جمهور متکلمین و نزد زمره از اقدمین جواهر
فرده است که از تألیف آن اجزاء با یکدیگر جسم حاصل میشود پس تألیف در نزد ایشان بمنزله
صورت است و در نزد بعضی چنین این قدر هست که تألیف عرض است و متقوم بمحل است
و صورت جوهر است و متقوم بذات خود است و متقوم محل هم اوست و هیولی در نزد
مشائین محض استعداد است و نزد دیگران بوجهی قوه است و بوجهی فعل و شیخ اشراق در کتاب
تلویحات گفته است که جسم نه بسیط است چنانکه افلاطون چنین قائل شده اند و نه مرکب است از دو
جوهر چنانکه تابعان ارسطو بآن میل نموده اند بلکه مرکب است از جوهر و عرض و بر این اختلاف
اختلافی دیگر متفرع میشود و آن اختلاف این است که آیا بابطال اتصال بر جسم جزئی که
از منفصل آن منعدم میگردد یا نمیگردد و بر تقدیر انعدام آیا جوهر است یا عرض و ضبط
مذاهب بر سبیل تفصیل این است که قومی میگویند که اصل اجسام جواهر و ذات او [illegible]
که اصلا منقسم نمیشوند نه بقسمت وهمی و نه بقسمت فرضی و نه بقطعی و نه بکسری و این گروه
بدو فرقه منشعب شده اند فرقه که نظام معتزلی رئیس ایشان است میگویند که هر جسمی
حتی خردله مرکب است از اجزاء غیر متناهیه غیر منقسمه و جمعی دیگر که جمهور متکلمین اند
جسم را از اجزاء غیر منقسمه متناهیه مرکب میدانند و قومی دیگر میگویند که جسم فی نفسه
متصل است و جمعی از این قوم که حکما باشند میگویند که قابل انقسامات است الی غیر النهایه

و محمد ابن عبد الکریم شهرستانی انکار قابلیت جزء متناهی نموده است و گفته است در انقسام
بجایی می رسد که اصلا قابل قسمت نیست و دیمقراطیس که از حکمای قدماست مبین است میگوید
که جسم مرکب است از اجسام صغار صلبه که قابل انقسام خارجی نیست و جمعی در این مذهب
او را متابعت نموده اند و حکمای قائلین باینکه جسم قابل انقسامات غیر متناهیست نیز در اصل
حقیقت آن به سه فرقه منقسم شده اند و فرقه گفته اند که جسم جوهریست بسیط ممتد در جهات
ثلث و فی نفسه متصل است باتصال مقداری جوهری قائم بذات خود و این فرقه مشهورند
برواقیین از ایشان بعض افلاطون الهی و از حکمای اسلام شیخ شهاب الدین سهروردی
در کتاب حکمت اشراق این مذهب راجح دانسته اند و فرقه دیگر از ایشان مرکب دانسته اند
از دو جوهر که یکی صورتست که عین اتصال است و دیگر جوهریست قابل آن صورت
و این مذهب اصحاب معلم اول است و از اسلامیین شیخ ابو نصر و شیخ ابو علی و
جمعی دیگر قائل باین شده اند و فرقه سیم میگویند که مرکب است از جوهر قابل و عرضی که
اتصال است و شیخ شهاب الدین مذکور در کتاب تلویحات این مذهب را اختیار
نموده است و بعضی ناظرین در کتب شیخ مذکور باعتبار تناقضی که در کلام او در دو
کتاب دیده است بر او تشنیع نموده است و شارحان آن دو کتاب بوجهی رفع تناقض
از این دو معنی نموده اند که ذکر آن مناسب این مقام نیست این است اهم مشهورات
از مذاهب ناس در حقیقت جسم مطلق **فصل دویم** در بیان معنی اتصال و بیان آنکه
جسم فی نفسه متصل است اتصال بر سبیل اشتراک بر معانی متعدده اطلاق میشود که بعضی از
آنها صفت جزئیت بدون قیاس بچیزی دیگر و بعضی صفت جزئیت قیاس بچیزی دیگر
و قسم اول که صفت حقیقیست بر دو قسم است یکی بودن شیء است در مرتبه ذات و در

ماهیت

ماهیت خود بگونه‌ای که صلاحیت انتزاع امتدادات ثلثه متقاطعه از آن بر سبیل اطلاق بدون
تعیین مرتبه از کمیت و عظم میسر باشد و باین اعتبار نه مساوات در میان دو متصل
متصور میتواند بود و نه تفاوت بحسب اقلیت و اکثریت و متصل باین معنی نه جزء
متصل دیگر میتواند بود و نه مباین آن و نه عاد و نه معدود و نه حد و نه محدود و
باین معنی فصل مقسم مقوله جوهر است و ثبوتش جسم را بحسب ذات جسم است
زیرا که بعد از ثبوت آنکه جسم بحسب ذات مؤلف از اجزاء فرده نیست ناچار
باید که در مرتبه ذات متصل و ممتد بر آن صدق کند با قطع نظر از جمیع خارجیات
پس اتصال و امتداد جسم نفس متصلیت و ممتدیت آن خواهد بود بدون
امری که منشأ صدق متصل بر آن گردد خواه جسم مجرد همین جوهر ممتد باشد و
خواه مرکب با جوهری دیگر و اگر کسی گوید که اگر جسم فی حد ذاته متصل باشد باید
که فرض جزئی دون جزئی در آن ممکن باشد پس قابل قسمت خواهد بود و هر چه
قابل قسمت است از مقوله کم است زیرا که قسمت عارض کم متصل لذاته میشود
و عارض غیر آن بواسطه آن میگوئیم که مجرد متصل بودن مساوق قبول قسمت
مقداری نیست بلکه متصل وقتی قابل قسمت مقداری می باشد که تعیین کمیت و
تحصیل قدر اتصال در آن ملحوظ گردد خواه متعین بحدی از حدود شود و خواه
بعدم تناهی متعین گردد و جسم در مرتبه ذات همان نفس الامتداد است بدون تعیین
انبساط و تقدر ذاهب و کمیت امتداد که منشأ قبول قسمت است از این مرتبه
متأخر است و دلیل بر آنکه کمیت اتصال غیر اتصال است این است که ماهیت
جسم در ذهن متصور میشود با قطع نظر از کمیات مقداریه و عددیه پس جسم

در وجود خارجی محتاج بتعین مقداری یا عددی خواهد بود و نه در تقوم ذات و شیخ
رئیس در تعلیقات گفته است که چون میگوئیم جزء جسم معنیش جزء مقدار جسم است
زیرا که برای جسم جزء و کلی نمی باشد دویم از دو معنی اتصال حقیقی بودن شیء است
بحیثیتی که در میان اجزاء مختلفة الاوضاع موهومه ان حدود مشترکه که بدایت
بعضی و نهایت بعضی باشد یافت شود و قابل انقسام نامتناهی باشد و باین معنی فصل جمیع
انواع کم متصل است خواه قار باشد و خواه نباشد و خواه در جمیع جهات قسمت
پذیر و خواه در بعضی از جهات و ازاین بیان ظاهر شد که نفی اتصال مقوم
جسم و جزء حد است و مقدار ان اتصال قسمی از انواع کم است و اطلاق جسم
بر هر دو بسبیل اشتراک است و گاهی جسم جوهری را مقید بطبیعی میکنند و جسم کم را
بتعلیمی و اما قسم دویم که صفت حقیقیه نیست بلکه اضافه بچیزی دیگر است متصل صدق میکند
ان نیز بدو معنی است اول بودن مقدار یا شیء ذو المقدار است بنحویکه نهایتش متحد
باشد بچیزی دیگر مثل خودش خواه ان دو چیز در خارج موجود باشند یا در وهم و اتصال
باین معنی بر هر یک از ان دو چیز صدق میکند و میتوان گفت که متصل است بدیگری دویم
بودن دو چیز است بنحویکه از حرکت دادن یکی از ان دو ان دیگر نیز حرکت کند مثل
اتصال بعضی از اعضا ببعضی دیگر مثل اتصال لحوم برباطات و رباطات بعظام
و معنی اول از عوارض کم متصل است و معنی دویم از عوارض کم منفصل تتمه نزد عقل حاکم است
با نکه فرض مقدار و کمیت اتصالیه برای چیزی که ممتد فی نفسه و متصل فی ذاته
نباشد از محالات است چنانکه شیخ رئیس در کتاب دانش نامه گفته است که جسم
در حد ذات پیوسته است که اگر گسسته بودی قابل ابعاد نبودی زیرا که اگر فی

نفسه متصل نباشد باید که فی نفسه منفصل باشد و الا از مفارقات و غیر قابل اتصال خواهد
بود و در این صورت که فی نفسه منفصل باشد بعد از قبول اتصال باز انفصال ذاتی
خود باقی است یا انفصال از ان مرتفع میگردد و بطلان هر دو صورت بدیهی است

فصل سیم در بیان انکه جسم قابل انقسامات غیر متناهی است بدانکه جمعی از حکمای
قدما که ذیمقراطیس رئیس ایشان است چنین پنداشته اند که اجسام مفرده
از قبیل اب و هوا بسیط علی الاطلاق نیستند بلکه مرکبند از اجسام صغار
صلبه در غایت صلابت که بهیچ وجه قبول قسمت انفکاکیه نمیکنند اگر چه قسمت وهمیه را
قابلند و باین قید مذهب ایشان از مذهب اصحاب جزء لا یتجزی ممتاز میگردد
و امام فخر رازی گفته است که در اشکال ان اجسام صغار اختلاف نموده اند
و بیشتر ایشان انها را کروی دانسته اند باعتبار بساطت و قول بخلاء ما که در
خلل و فرج ان کرات مماسه بیکدیگر لازم می اید التزام نموده اند و بعضی گفته اند
که مکعب باشند و بعضی دیگر مثلثات و بعضی مربعات دانسته اند و بعضی گفته اند که در
شکل بر یکنوع نیستند و اجزاء اب و ارض مخالفند چه اجزاء ارض مثلث و نیز اجزاء اب مخالف اجزاء
ارضند مکعب شده و اجزاء هوا ذو ثمانی قواعد مثلث شده و اجزاء نار ذو عشرین
قاعده مثلثات و اجزاء فلک صاحب دوازده قاعده مخمسات و شیخ رئیس
در شفا گفته است که باختلاف اشکال اتفاق نمیکند و بعضی از ایشان انها را
در نوع متفق میدانند و بالجمله چون اثبات انکه جسم قابل انقسامات غیر
متناهی است موقوف است بر ابطال این مذهب لهذا بعضی از متاخرین گفته اند
که چون اعتراف ایشان این اجسام بحسب طبع متفق اند پس هر یک جایز قوله

بود اگر هر دو یکی جایز است و لهذا بر مجموع مرکب از دو جزو جایز است قسمت انفکاکیه
بر مجموع مرکب جایز است پس بر جزو با نفراده جایز خواهد بود و اگر بر هر
جزو جایز نباشد باید که بر مجموع نیز جایز نباشد باعتبار اینکه در طبع و این
خلاف واقع است و اعتراضی که بر این دلیل وارد میباید اولا انست که مبنای
این دلیل بر تساوی ان اجسام است در ماهیت و اعتراف است ان بابی فایده
ندارد زیرا که از ان بیش از الزام لازم نمی اید و بیانی برای تکمیلش د
فائی میتوان گفت که هیچ دو جزو از ان اجزاء بر طبیعت واحده نیستند و
ثانیا انست که بر تقدیر تساوی مبادی اجسام محسوسه بحسب طبیعت این دلیل
بنا بر این تقریر موقوف است بر تساوی اجسام مرکبه و مبادی انها که اجسام
ذیمقراطیسیه اند در طبیعت و این مطلب غیر ثابت و غیر معترف بان قوم است
بلکه اختلاف طبایع اجسام محسوسه ضروریست پس بر تقدیر تساوی مبادی در طبیعت
کل و جزو مساوی نخواهند بود و اگر گوید که از مجموع عدد مبادی است با قطع نظر
از ملاحظه صورت حاصله از برای کل میگوییم که برای ان حقیقت متحصله و صورت
طبیعیه نیست که بر ان حکم توان نمود که مساوی هر یک از ان دو جزو است و اگر
شیخ رئیس در اشارات این مرام گفته است بر طبق تقریری از اواخر متاخرین
انست که هر یکی از انواع قسمت که عبارت است از انقسام بحسب قطع و کسر
یا بمجرد وهم و فرض یا بسبب عروض دو عرض قار یا غیر قار اضافات که نفی
در معلوم می نماید که قسمتین با کل در ماهیت متشابه و در احکام متماثل باشند یعنی
هر حکم که بر کل از انها جاری شود بر همه جاری خواهد بود پس میگوییم که این اجسام

یا در طبایع متفقند و یا مختلفند و در شق اول الخام دو لفظ منقسم بنوع دویم یا سیم
از انواع انقسام یعنی اتصال ان دو بیکدیگر و افتراق دو جسم یعنی انفصال هر دو
از یکدیگر یا بجنبی است که ارتفاعش ممتنع است و یا ممکن الارتفاع است و صورت
دویم مستلزم مطلوب است و بر تقدیر اول باید که نوع هر یک از این اجسام منحصر
در فرد بوده باشند و این خلاف مفروض است و در شق دویم که این اجسام در طبایع
مختلف باشند میگوییم که این اختلاف در حقیقت جسمیت نیست بلکه در ماهیت نوعیه
منحصر در خارج است باعتبار اموری که بهر فرد از افراد ان اجسام منضاف گردیده
پس جسم من حیث هو جسم قابل انواع قسمت بحسب ذات خواهد بود و اگر مانعی از
از خارج از او از قبول قسمت خارجی منع کند از قبول ذاتی باز نمیدارد مانند اجسام
فلکی و اجسام بسیار صغیر که در عرف طایفه از حکماء بجوهر فرد اول موسوم شده و همچنین
قدر مثبوت میرسد که کل اجسام بحسب ذات قابل انواع قسمت میباشند نهایت
از انجا که مثلا اثبات هیولی بدلیل فصل و وصل که بحسب تحقیق دلیل بران منحصر در
همین است موقوف است بر اثبات قسمت فکی خارجی که در خارج بر جسم طاری
گردد و بمجرد همین که در اصل فطرت و خلقت متصل و منفصل خلق شده باشند وجود
هیولی لازم نمی اید لهذا میتوان گفت که چه مانع است از انکه اتصال و انفصال
این اجسام فطری خلقی باشد و در خارج بعد از وجود قابل این معنی نباشند نه
باعث عروض امری از قبیل صور نوعیه در افلاک بلکه باعتبار امری ذاتی مثل عدم
وجود قابل فصل و وصل ولی از اعاظم فضلاء متاخرین گفته است که قبول قسمت
وهمیه مساوق است با قبول قسمت انفکاکیه بالفعل نظر بنفس طبیعت استعداد او کر

واگرچه باین لازم بمفارقات از ان منع نماید زیرا که اگر مانع ذاتی باشد باید که
فرض انقسام دران از قبیل اوهام اختراعیه باشد و فرق میان ان و میان فرض
انقسام در مفارقات نخواهد بود و شکی دران نیست که فرض انقسام وهمی در این
اجسام از فرضیات که منشا منه دارد حصرها در صورتیکه منشا ان اختلاف
عرضیین باشد و بر این جواب اعتراض نموده اند بر ان که قابل قسمت وهمی است و قسمت
خارجی را قبول نمیکند و اگر مسلم داریم که قبول قسمت وهمی با تجویز قسمت خارجی
متساوق است میگوئیم که تجویزات عقل هیچیک مستلزم امکان ذاتی نیستند چه
جای امکان استعدادی و چه بسیار اموری که عقل در بادی النظر تجویز ان
می نماید و بعد از اقامه برهان امتناع ان ظاهر میشود و ایضا میگوئیم که هرگاه
امر ممتد قابل انفکاک خارجی نباشد نباید که توهم قسمت دران از قبیل توهم
در مجردات باشد زیرا که ان ممتد است و مجرد از جنس امتداد خارج است و صاحب
وضع نیست پس توهم قسمت دران اختراع محض خواهد بود و بعضی گفته اند
که وجود تخلخل و تکاثف حقیقی در اجسام بدلالت تجربه در قاروره ممصوصه در
جذب اب و در قمقمه صیاحه بعد از نهادن در اتش و وضع در نار دلیل بر ابطال
اجسام ذیمقراطیسیه است و ایضا گفته اند که اگر هر یک از این اجسام بسیطه
باشند باید که در شکل کروی باشند چنانکه بعد از این بیان کرده خواهد شد
و از اجتماع کرات اتصال تام حاصل نگشته بلکه در خلل و فرج می نماید و خلا
محال است و اگر مرکب از اجسام مختلف الطبایع باشند متصل نخواهند بود و هر یک
از اجزا او ان کری و مستلزم وجود خلا خواهند بود و این است نهایت انچه

افکار قوم بان رسیده است و عسی ان یاتینا بالفتح او امر من عنده

فصل چهارم

در بیان جوهر هیولی و اولا میگوئیم که محصلین از مشائین در تعریف هیولی
گفته اند که جوهری است قابل صورت و باید که صورت را در این تعریف مقید سازند
بصورت جسمیه والا منتقض میگردد بنفس زیرا که ان نیز جوهری است قابل صورت
و مراد ایشان از این تعریف نه انست که هیولی جوهری باشد که قابلیت
عارض ان باشد بلکه همان جوهر نفس قابلیت و استعداد است و شیخ الهی بر این
اعتراض نموده است که قابلیت و استعداد و قبول امور جوهریه نیستند بلکه
باید که قابل در نفس حقیقت خود متحقق باشند تا انکه این معنی باو اضافه توانی
کرد حاصل صورت نفس استعداد نمیتواند بود بلکه استعداد باید برای چیزی باشد
که از احقیقتی فی نفسه بوده باشد پس امثال این اضافات اجزا او نخواهند
بود نه داخل در حقیقت جوهر و جواب از این اعتراض انست که نسبت قابلیت
و استعداد بهیولی مثل نسبت فاعلیت و ایجاد است بباری و چنانکه بدلالت برهان
باید که سلسله تا بر منتهی شود بمؤثری که بذاته مؤثر باشد و الهیت و ما برکشا
بصفتی زاید بر ذات نباشد والا در اتصاف بان صفت محتاج بان صفت
خواهد بود تعالی عن ذلک علوا کبیرا پس در سلسله افتقار و استعداد باید که
امر منتهی شود بچیزی که بحسب ذات فاقد و افتقار باشد والا تسلسل در مواد لازم
می اید و ایضا اعتراض نموده است که حقیقت امر جوهری متقوم باستعداد
و قوه نمیتواند بود زیرا که جزو چیزی که من جمیع الوجوه جوهر است اگر عرض باشد
ان چیز من جمیع الوجوه جوهر نخواهد بود بلکه مرکب از جوهر و عرض خواهد بود

و ایضا فرموده است که استعداد حامل ماهو استعداد نمیتواند بود زیرا که استعداد در
حال حصول باقی نمی ماند پس اگر هیولی عین استعداد باشد باید که با صورت باقی نماند
وکلام ما در حامل صورت است وجواب از این دو اعتراض در بیان تلازم هیولی
وصورت خواهد امد انشاء الله تعالی وبعد از تقدیم این معانی میگوئیم که پیش از
این بر سبیل استطراد مذکور شد که انحاء قسمت چهار است والحال برای تبیین آن
اجمال میگوئیم که قسمت دارد بر اجزاء مقداریه با اینست که احداث کثرت در
خارج میکند و یا اینست که موجب کثرت خارجی نمیشود و قسم اول منقسم است
بکسری که بمعنی شکستن است و بقطعی که بریده شدن است و قسم دویم منقسم است
بوهم جزئی که موجب تکثر در مفهوم است و بعقلی کلی که بملاحظه عقل متکثر میشود و فرق
میان عقلی و وهمی آنست که اجزاء وهمی هرگز بتمامها از قوه بفعل نمی آید مانند اجزاء
قسمت خارجی بخلاف قسمت عقلی که جمیع اجزاء آن بملاحظه اجمالیه بسیطه ملحوظ است
واما قسمتی که باعتبار عرضین مختلفین عارض میگردد بعضی از اداخل در انواع قسمت
خارجیه شمرده اند وبعضی در غیر خارجیه وحق آنست که اختلاف عرضین مختلفین
موجب انقسام در خارج نمیشود بلکه مستلزم همین است که عقل حکم بتثنیت معروض
میکند بحسب عروض حالت خارجیه حکمی صادق مطابق واقع پس باید که از اقسام دیگر
از اقسام قسمت شمرد وعروض جمیع انحاء قسمت بر جسم بعد از عروض مقدار است
یعنی بعد از اعتبار جسم تعلیمی که جسم بواسطه آن صاحب مسافت میگردد و این
قدر هست که قسمت خارجیه ملحوظ است باعتبار استعداد ماده است و ماده از ان قبول
میکند و با آن جمیع میشود و مقدار تعلیمی ماده را مستعد قبول آن میگرداند و قسمت

وهمیه عارض جسم میشود باعتبار آنکه صاحب کمیت است و فی الحقیقه عارض مقدار است
اگر چه آن مقدار در وجود محتاج است بماده و قسمت عقلیه نیز عارض مقدار میشود
لکن مصحح عروض آن نفس مقدار مطلق است با قطع نظر از مراتب تعین مقدار
آن پس بحسب حقیقت عارض جوهر جسمی خواهد بود و لفظ قبول نیز بحسب اصطلاح
بر دو معنی اطلاق میشود یکی مطلق اتصاف امری بچیزی خواه وجود موصوف مقدم
بر وجود صفت باشد زمانی خواه نباشد و دیگر انفصال تجددی و از افوه و استعداد
نیز میگویند و آن عبارت است از امکان اتصاف شیء بصفتی که برای آن حاصل
نباشد با وجود حالتی که مصحح حصول آن تواند بود و قبول این معنی با فعلیت
و حصول جمع نمیشود بلکه بحصول آن صفت آن حالت باطل میگردد و چنانکه قبول
بمعنی استعداد با فعل جمع نمیتوانند شد باعتبار تقابل قابل من حیث هو قابل نیز
با مقبول من حیث هو مقبول جمع نمیشود بهمان اعتبار و آنچه مشهور است که اجتماعات
وجود قابل با مقبول مراد آن نیست که باید قابل با وصف قابلیت با مقبول جمع
شود بلکه مراد آنست که باید ذات قابل بعد از حصول مقبول حامل مقبول باشد
والا قابل نخواهد بود و بعد از تمهید این مقدمات میگوئیم هر جسم که قسمت خارجی
را قبول میکند مانند آب وهوا مرکب از دو جوهر است که احدهما حال است در دیگری
یعنی وجود فی نفسه اش عین وجود در محل است و جوهر حال مسمی است بصورت
و جوهر محل بهیولی بدلیل آنکه پیش از این بثبوت رسید که جسم متصل فی نفسه است
و اگر متصل فی نفسه نباشد مستلزم مقدار است که آن متصل فی نفسه است پس چون قابل
اتصال و انفصال باشد شکی در آن نیست که این دو امر یعنی متصل فی نفسه با

یستلزم متصل فی نفسه و قابل انفصال باید که دو جزء باشند مغایر یکدیگر بحسب
خارج زیرا که اگر متصل یستلزم اتصال قابل اتصال و انفصال باشد باید
که در حال قبول انفصال قابل ضد یا عدم خود یا قابل ضد لازم یا عدم لازم خود
باشد و در حال قبول اتصال قابل نفس خود یا قابل مثلین باشد و کلتاهما
باطل است پس باید که قابل اتصال و انفصال در جسم غیر متصل فی نفسه و غیر خود
متصل باشد و مراد هیولی آن است و لذا صحیح آن بعد از تمهید آنکه تعقل جسم من
حیث هو جسم بدون اتصال ممکن نیست بر نمط شکل ثانی این است که جسم
قابل انفصال است و نفس اتصال قابل انفصال نیست پس جسم نفس اتصال
نیست و چون اتصال نفس جسم نبود و خارج از آن نیز نمیتواند بود ناچار
باید که جزء جسم باشد پس برای آن جزوی دیگر خواهد بود که اتصال و انفصال
را قبول نماید و آن جزو باید که جوهر و محل جوهر ممتد باشد و آن هیولی است اما دلیل
بر جوهریتش بقای اوست در حال اتصال و انفصال و توارد صور بر آن که اگر
عرض باشد باید که جوهری که موضع آن است باقی باشد پس بهر تقدیر بقای جوهری
ضرورت خواه عرض با آن باقی باشد و خواه نباشد و اما دلیل محلیتش جوهر ممتد را
آن است که متصف میگردد بوحدت اتصالیه و کثرت انفصالیه نه باین معنی که
صورت جسمیه واسطه میشود در آنکه او متصف باین دو وصف گردد بلکه اتصاف
بوحدت اتصالیه و کثرت انفصالیه عینی اتصاف است بصورت واحده و صور
متکثره زیرا که معنی وحدت اتصالیه و کثرت انفصالیه صورت واحده و صورت
متعدده است لا غیر پس هرگاه صورت ممتده نعت باشد برای جوهر جوهر

متعددت محل آن خواهد بود این است تقریر این حجت بر اثبات هیولی بنحویکه عارف فاضل محقق
در شرح هدایه بیان نموده است و در کتاب اسفار فرموده است که بعد از ابطال
مذاهب جمهور متکلمین و ذیمقراطیس در آنکه جسم منفصل بالفعل است ثابت
گردید که جسم متصل فی نفسه و غیر خارج از اتصال است و قابل انفصال نیز هست
و انفصال و اتصالش بمعنی عدم تجزیه و اجزاء او نیست بلکه بزوال وحدت یا حدوث
انفصال و زوال انفصال یا حدوث اتصال است و فی الجمله مثل این حقیقت باید
که وحدت شخصیه اش همان نحو اتصال و متصلیت آن باشد چنانکه وحدت یا تشخص
عدد انفصال و تعدد است و چنانکه به بطلان کثرت عدد هویت انفصالیه اش باطل
میشود به بطلان وحدت اتصال در جسم هویت اتصالیه اش باطل میگردد پس هرگاه
متحقق گردید که جسم متصل و قابل است و باید که قابل و آنچه لازم آن است با مقبول
باقی باشد و اتصال و انفصال باقی نمی ماند زیرا که وحدت و کثرت متقابل باشند
پس اگر در جسم چیزی که قابل انفصال باشد موجود نباشد باید که اتصال ضد یا مقابل
خود را قبول نماید و یا باید که فصل هویت اتصالیه را بالتمام باطل سازد و دو هویت
اتصالیه دیگر از کتم عدم موجود گرداند بدون آنکه میان آنچه معدوم شده است با آنچه
موجود شده است ارتباطی بحسب ذات بوده باشد و هم چنین در نزد التحام دو هویت
اگر قابلی نباشد که اتصال را قبول نماید همان محال بعینه لازم می آید و بطلان این
لوازم ظاهر است زیرا که فرق میان اعدام جسم و ایجاد دو جسم دیگر و میان فصل
جسم ضروری است و هم چنین میان وصل و اعدام دو جسم و احداث جسمی دیگر و مراد
بهیولی همان امر باقی فی الحالین است و آن استعداد محض است و فی نفسه هویت

اتصالیه است که از طریان انفصال بر او با بقای هویت امتناع داشته باشد و نه هویت
انفصالیه است که طریان وحدت و اتصال را قبول نتواند نمود بلکه وحدت و اتصالش
بحلول صورت اتصالیه است و کثرت و انفصال پس بطریان انفصال براه تقریر
این دلیل بنای شیخ رئیس در اشارات بر طبق تلخیص محقق طوسی آن است که جسم بحسب
ذات از اتصال خالی نیست و در حال اتصال قابل انفصال است پس برای آن
در حال اتصال قوه قبول انفصال حاصل است و نفس اتصال قابل انفصال نیست
بوجهی که در حال اتصال موصوف بانفصال تواند بود پس باید که در جسم چیزی غیر
اتصال بوده باشد که قوه قبول انفصال را حامل باشد و هم متصل و هم منفصل تواند
بود و آن هیولی است و مقصود از ایراد این تقریرات در این مقام آن است که طالب
تحقیق بواسطه تغیر در عبارات بکنه مطلب تواند رسید و الا خلاصه دلیل همین است
که بود جز اتصال و انفصال موضعین بر سبیل تعاقب باید بر موضوعی باشد که فی نفسه نه
متصل باشد و نه منفصل و آن موضوع جسم بما هو جسم نمیتواند بود و حال آنکه
از قبول میکند پس باید که جزو جسم باشد و آن هیولی است و ایرادات وارده بر این
دلیل بر چند وجه است اول آنست که انفصال عدمی است و عدمی محتاج بقابل نیست
و الا باید که در عدم قوابل موجوده بغیر نهایه پیش از وجود اشیاء بوده باشد و دفعش
آنست که اگر انفصال که عبارت است از حدوث دو هویت اتصالیه معنی آن سلب اتصال
باشد باید که هر چه اتصال از آن مسلوب است منفصل باین معنی باشد حتی عقول مجرده
و نقطه پس باید که انفصال عدم اتصال باشد بعدم ملکه و چنانکه برای ملکه موضوع
ضرورت است برای عدم ملکه نیز ضرورت است و این معنی موضع خود مبین شده است بحث دوم

آن است که مسلم داریم که انفصال محتاج بقابل است لکن قابل آن نفس جسم است و جواب نفی
آن است که بعضی از این اشاره شد که تعقل جسم بدون اتصال ممتنع است و هر چه
تعقلش بدون اتصال ممتنع باشد اتصال از حقیقت آن خارج نمیتواند بود
پس اتصال مقوم جسم خواهد بود و آنچه در تبدل امتدادات شمعه متبدل میشود
اعراض است که تبدلش بحقیقت جسم اخلالی نرساند پس باید که قابل غیر معنی جسمیت
باشد پس نمیتواند که نفس جسم قابل باشد پس جسم اتصال بتنهائی نیست بلکه با او
چیزی دیگر هست که قابل اتصال و انفصال است بحث سیم آن است که حجت بر ترکیب
جسم از دو جوهر مبنی است بر وجود اتصال بمعنی امتداد جوهری و آنچه وجودش
در جسم مسلم است همان اتصال است که فصل کم است و وجود اتصال جوهری ممنوع است
و از نفی جزو لا یتجزی همین قدر ثابت میشود که از شأن جسم اتصال و استعداد قبول
ابعاد است اما اگر باید آن امتداد نفس حقیقت جسم یا جزو آن باشد ثابت نمیشود و
آنچه در اثبات آن گفته اند که تشکل شمعه باشکال مختلفه دلیل ترکیب بعد و بقای بعد
دیگر است مسلم نیست زیرا که در تبدل اشکال شمعه تفرق اتصال و توصل افتراق
واقع میشود تا باین معنی که چون شمعه مستطیل مستدیر میگردد اجزاء متفرقه مجتمع میشوند
و در صورت عکس اجزاء مجتمعه متفرق میشوند پس اتصال مستمری با این تفرقات
باقی نمیتواند ماند بحث چهارم آن است که اتصالی که بطریان انفصال باطل میشود
و بزوال انفصال عود میکند عرضی است زیرا که جوهر نوعیت جسم بوده و انفصال
و اتصال بر حال خود باقی میماند جواب با هم تغیر نمیکند و هر چه بتغیر آن جواب با هم
متغیر میگردد عرضی است پس اتصالی که انفصال از آن باطل میگردد عرضی است بحث

بجسم آن است که امتداد حقیقت واحده است و حقیقت واحده مختلف بجوهریه و
عرضیه نمیتواند بود پس هرگاه عرضیت بعضی افراد آن در تبدل اشکال ثابت
گردید باید که جمیع افراد آن عرضی باشند و این ابحاث راجعند بانکار امتداد جوهری که
فی الحقیقة برمیگردد بانکار صورت نه انکار هیولی زیرا که در صورت عدم وجود
امتداد جوهری و انحصار امتداد در عرضی باید که آنچه در جسم جوهر است در مرتبه
ذات از امتداد معرا باشد پس اگر در مرتبه تحصل نیز از امتداد خالی باشد چنانکه
مذهب صاحب تلویحات است باید که یا جواهر فرده باشد یا داخل در مجردات از ابعاد و
احیاز باشد و اگر در تحصیل احتیاج بوجود امتداد عرضی باشد باید که خود فی نفسه قوه و امکان
و استعداد محض باشد که وجود نفس الامری و واقعی اش بامتداد عرضی باشد که مقارن
او گردد و باتصال آن متصل و بانفصال آن منفصل شود و چنین جوهری هیولی است
نه جسم و نه صورت جسمیه و امتدادی که عارض چنین جوهری میشود باید که امتداد
عرضی نباشد زیرا که باید آن جز صلاحیت موضوعیت اعراض داشته باشد و در
مرتبه مقدم بر مرتبه عروض عرض متحصل باشد چه اگر بآن عارض متحصل شود نه آن
عارض عرض خواهد بود و نه آن محل موضوع پس از این بیان بظهور رسید که جسم
مرکب از جوهری که بمثابه هیولی و عرضی که بمنزله صورت باشد نمیتواند بود و اگر
امتداد جوهری موجود نباشد هیچ امتداد عرضی موجود نمیتواند شد و در جواب
آنچه در بحث چهارم مذکور شد که آنچه بتغیر آن جواب ما هو متغیر نمیشود از اعراض
میگوییم که این کلامی است مجمل و حق معنی آن نیست که هرچه بتغیر آن جواب ما هو متغیر
نگردد و آن شیء بحالت تشخص باقی ماند از عوارض حقیقت است اما اگر آن تغیر

بتبدل اشخاص باشد نمیتوانند شد که از ذاتیات باشند چنانکه در استمرار طبیعت نوعیه
بتوارد اشخاص جواب ما هو متغیر نمیگردد و دلالت بر آنکه اشخاص اعراضند نمیکند
و جواب از بحث پنجم آن است که مطلق اتصال و امتداد مفهوم واحد و حقیقت
واحده نیست بلکه گاهی بر مفهوم جوهری و گاهی بر مفهوم عرضی باشتراک
لفظی اطلاق میشود و جوابی دیگر بعد از تسلیم آنکه مفهوم امتداد مفهوم واحد
موقوف است بر تحقیق معنی عرضی امتداد و بیان حقیقت جسم تعلیمی که از عوارض
اجسام است و بیان آنست [illegible] از اتصال جوهری پس بدانکه در تحقیق
آن چند قول است اول آنکه عرضیت متصل و فرض خطوط ثلاثه بر وجه
زوایای قوائم در آن ممکن است و اتصالش نیز اتصال جوهری ممتد است
و بنابراین در جسم دو متصل موجود خواهد بود یکی صورت جوهریه و دیگر صورت
عرضیه و یکی کم و دیگری متکمم بآن کم و یکی قابل قسمت عقلیه کلیه و دیگری قابل قسمت
وهمیه جزئیه و لیکن در وضع و اشاره حسیه متحدند و این قول باعتبار آنکه
منافی اتحاد مفهوم امتدادات باطل است دوم آنکه این جسم متصل بالذات
است و ممتدیت جسم طبیعی بالعرض است و این قول مردود است بالجمله پس
از این معلوم شد که جسم در مرتبه ماهیه متصل است و فصل ممیز اوست از جواهر
دیگر قابل ابعاد ثلثه است و معلوم شد که اگر اتصال جوهری موجود نباشد
صفت وحدت اتصالیه بر هیچ جز عارض نمیگردد و حمل متصل بر چیزی صادق
نمی‌آید نه متصل بالذات و نه متصل بالعرض سیم آنکه این جسم مجموع طول
و عرض و عمق جسم است و بر این وارد می‌آید نه متصل بالذات و نه متصل

۴۷ که این ابعاد ثلث کونت در جسم موجود نیستند و جسم تعلیمی از موجودات خارجیه
بالفعل است چهارم آنکه در جسم یک اتصال موجود است و منسوب است بصورت جسمیه
بالذات و بمقدار تعلیمی بالعرض و این قولی است مجمل و اگر مراد بان این است که نفی تعین
امتداد جسم و تحدد انبساطش جسم تعلیمی است لازم می آید که از مقوله کم نباشد و اگر مراد
این است که جوهر امتدادیه با تعین امتدادات یعنی با حیثیت مذکوره جسم تعلیمی است
در جسم یک ممتد بیش نیست پس اگر انرا علی الاطلاق اعتبار نمائیم بدون تعین امتداد
یعنی مقداری خواه مقدار مطلق خواه مقدار مخصوص باین اعتبار صورت جسمیه و جوهر است
و اگر آن را اعتبار نمائیم از آن حیثیت که متعین بتعینی مطلق بوده باشد جسم تعلیمی کلی
و اگر بتعینی مخصوص اعتبار شود جسم تعلیمی مخصوص است و بر این قول لازم می آید
که جسم تعلیمی عرض نباشد بلکه مرکب باشد از جوهر که جسمیت است و عرض که تعین
امتداد است پس نه جوهر است و نه عرض بلکه معنی موجود بوجود حقیقی که وحدت
حقیقیه داشته باشد نیست پس امری است اعتباری صاحب وحدت اعتباریه و از اقسام
جوهر و عرض نخواهد بود زیرا که وحدت در تقسیمات معتبر است و یکی از محققین گفته است
که حق آن است که جسم تعلیمی جزئی است ممتد متعین الامتداد تعلیمی که مساحت کرده میشود
لذاته بتکرار مکعب واحد یا آنچه در حکم مکعب باشد و جوهر بودن داخل در مفهوم آن
ممتد نیست چنانکه هیچیک از جوهر بودن و عرض بودن داخل در مفهوم هیچیک از
مشتقات نیست اگرچه در وجود منفک از یکی از این دو نمی توانند بود پس امتداد
موجود در جسم اگر باطلاق اخذ شود مقوم و محصل هیولی است و اگر متقدر و متعین
در جهات ماخوذ گردد با قطع نظر از آنکه جزو جسم و صورت هیولی است بالذات داخل

در

۴۸ در تحت مقوله کم است و مفهومش از اعتبار جزئیت جسم و مقومیت هیولی خالی
خواهد بود زیرا که بودن چیزی جزو چیز دیگر از مفهوم ذات آن جزو خارج است و
هم چنین بودن امری صورت امری دیگر از مفهوم آن امری که صورت آن است
خارج است پس مرکب از معنی جوهر و عرض نیست و نظیر این مطلب آن است که بیاض
قوام ابیض داخل در مقوله کیف است بالذات و در وجود جسم صاحب بیاض است
و جسمیت و جوهریت بهیچوجه داخل در آن معنی که بحسب آن از کیفیات محسوسه است
نیستند نه در مفهوم آن و نه در وجود آن بلکه مفهومش امری است مطلق معرّی
از خصوصیات غیر بیاض و وجودش نیز چنانچه حاله بجسم از آن منفعل میگردد
و تفرق نور بصر می نماید چیزی دیگر نیست خواه جسمی با آن باشد و خواه نباشد
و محتاج بودن چیزی در وجود بمقارنت اسباب معینه و امور معدّه موجب نمیگردد
که وجودش بحسب ذات متقوم بان اسباب و امور باشد بلکه اگر توانند که
بیاض مجرد از قابل جسمانی موجود گردد هر اینه بیاض و ابیض خواهد بود لذاته
چنانکه بیاض موجود در جسم بیاض و ابیض است بنفسه نه بان جسم پس بیاضیت
بیاض و ابیضیت آن بسبب جسمیت نیست بلکه وجودش باعث ضعفی که در آن
هست بمحلی احتیاج دارد پس آن جسم که بیاض برای آن حاصل است قسمی از جسم
مطلق و داخل در مقوله جوهر است و هرگاه خصوصیت جسمیت از آن ساقط گردد
و مجرد ما له البیاض اخذ شود قسمی از لون و داخل در مقوله کیف خواهد بود و بر این
قیاس است جسم تعلیمی یعنی چون ممتد قابل ابعاد بعنوان آنکه مقوم جسم است
اخذ شود از باب جوهر خواهد بود و هرگاه مجرد امتداد متعین در جهات اخذ

شود و ممسوح بابعاد و تواز معقول کم خواهد بود و هم چنین در خصوصیت سایر اشکال
تعلیمیه مثل کره و مکعب و مخروط و غیر اینها زیرا که کره از آن حیثیت که کره است
یعنی مقدار محیط بنهایت واحده است که در میان آن نقطه فرض توان کرد که
ابعاد خارجه از آن سطح بآن نقطه متساوی باشند از مقوله کم است و از آن
حیثیت که مستغنی القوام است از موضوع و در اندراجه مستقل است از مقوله جوهر
و در تقوم جوهریت و تحصل جسمیت طبیعیه شرط نیست که متعین بشکل کروی و متناد
مساحی باشد و هم چنین در سایر اشکال مجسمه انتهی کلامه اعلی الله مقامه فتامل فیه
نعم الله برزقک فهمه بحث ششم آن است که وجود اتصال جوهری در جسم مسلم است
ولکن مقدار هیولانی است و متصلی سوای آن در جسم موجود نیست و قابل انفصال هم
او نیست نه چیزی دیگر که موسوم بماده باشد و آنچه بطریان انفصال باطل میشود اتصال
عارضی است نه اتصال جوهری و بیانش آن است که بعضی از این مذکور شد که اتصال
بدو معنی اطلاق میشود حقیقة و این معنی مستدعی آنکه در میان دو جزء باشد که متحد
جوهری این است و اضافی که باید در میان دو جزء تصور شود خواه آن دو جزء در
خارج متعدد باشند و اتصالی در میان آن واقع باشد بحسب واقع بتوهم و
خواه برای جسم واحد اجزاء وهمیه تصور شود و بگوییم که بعضی از آن اجزاء متصل
است ببعض دیگر یا آنکه در جسم واحد دو عرض مختلف موجود شوند و بگوییم که محل این عرض
متصل است بمحل آن عرض دیگر و شکی در عرضی بودن این معنی نسبی نیست و انفصال
مقابل این اتصال است نه اتصال جوهری پس میتوان گفت که اتصال بمعنی اول نفس
جسم است و او نیست مقدار و انفصال با آن مقابل نیست بلکه مقابل است با معنی ثانی

[illegible]

و از این بحث بچند وجه جواب داده اند اول آنکه اگر امتداد نفس جسم باشد و برای آن
حاملی و قابلی نباشد باید که حمل بر نفس امتداد صدق نماید و حال آنکه مفهوم مشتق ما له
مبدأ او الاشتقاق است پس باید که برای امتداد قابلی باشد که در مشتق اخذ شود و
این جواب مردود است بآنچه قبل از این مذکور شد که در مشتق بغیر از مبدأ اشتقاق
چیزی دیگر ماخوذ نیست و استعمال الفاظ مشتقه که در آن جز مبدأ اشتقاق چیزی دیگر
ماخوذ نباشد بسیار است مثل بعد بعید و جسم جسیم و خط طویل و لیل الیل و داهیة
دهیاء دوم آنکه در تخلخل و تکاثف حقیقی مقدار در صغر و کبر مختلف میشود با بقای
جسم و این دلیل بر عرضیت مقدار است و از این جواب داده اند که اثبات تخلخل
و تکاثف حقیقی بطریق برهانی فرع ثبوت هیولی و وجود آن است و تقاریر و وجوه
[illegible] در غایت ضعف است سیم آنکه اشتراک
اجسام در جسمیت و اختلاف آنها در صغر و کبر دلیل است بر مغایرت مقدار با جسم
و شیخ اشراق در دفع این جواب گفته است که اشتراک اجسام در جسمیت بعینه اشتراک
آنها است در مقداریت مشترکه در میان صغر و کبر و اختلاف آنها در مقدار بعینه
اختلاف آنهاست در مقداریت مشترکه در خصوصیات صغر و کبر و چنانکه تفاوت
میان مقدار صغر و کبر زائد بر مقدار نیست بلکه نفس مقدار است هم چنین خواهد
بود و این سخن از این شیخ بزرگوار عجیب است برای حکمای الهیین و قدمای رواقیین [illegible]
که باختلاف بکمال و نقصان و شدت و ضعف در نفس ماهیت شیخ قائل شده اند جواب سیم
آنکه چون انفصال طاری بر جسم گردد چیزی از جوهر او منعدم میگردد زیرا
که جسم با اتصال واحد شخص واحد و موجود بوجود واحد است و چون منفصل گردد

دو متصل حاصل میشود یکی ساکن در مشرق و دیگری متحرک در مغرب و احدهما ابیض و
دیگری اسود مثلا و شبهه در این نیست که شخص موجود اول منعدم گشته و دو شخص دیگر بوجود آمده
موجود واحد هم متحرک باشد و هم ساکن و هم سفید باشد و هم سیاه و لکن بدیهه عقل
حاکم است بثبوت جهة ارتباطیه باقیه در ذات متصل اول و این دو متصل و مقصود
از هیولی همان است و قائل را میرسد که بگوید که بودن جهة ارتباطیه در میان متصل
اول و این دو متصل مسلم است اما جهة منحصر در آن نیست که جزئی از اول در این
دو موجود باشند بلکه جهة ارتباطیه اعم از آن است و چنانکه فرزند را بنطفه معینه
ارتباطی هست و همان نطفه را نیز ارتباطی است که باعتبار آن ارتباط
فرزند متکون از آن نطفه با و منسوب میگردد و حال آنکه جزئی از شخص پدر در
فرزند موجود نیست و هم چنین فرزند را برحم مادر خود نیز ارتباطی هست که
که باشد ارحام نیست و ایضا میتوان گفت که محال بودن موجود واحد که
هم متحرک باشد و هم ساکن باعتبار وحدت در وجود است و وحدت جزء از
امثال این امور آبا ندارد و ماده از اجزاء ماهیت است و امتناع صدق حکمی
بر موجود باعتبار وجود مستوجب امتناع صدق آن حکم بر ماهیت نمیشود نتیجه
اشراق امتداد جوهری را انکار نموده است و بر آن انکار نتیجه دلیل اقامه نموده
اول آنکه اگر مقوم جسم موجود در اعیان با امتداد جوهری باشد آن امتداد
یا کلی است یا جزئی و کلی بودن آن محال است زیرا که کلی من حیث هو کلی در اعیان
موجود نمیتواند بود پس مقوم آنچه در اعیان موجود است تا این محال است
و اگر جزئی باشد اگر همان امتداد است که حرفیت آن ثابت شده است و در جسم

غیر ان

غیر از امتدادی نیست پس امتداد جوهری در جسم ثابت شد و اگر امتدادی
دیگر است که در جسم دو امتداد موجود است یکی جوهری و دیگری عرضی این محال است
زیرا که امتداد طبیعت واحده و مفهوم واحد است و جواب ما همه را مختلف
نیست پس ممکن است که بعضی جزئیات آن جوهر و بعضی عرض باشند و چون عرض
بعضی ثابت است باقی نیز عرض خواهد بود دوم آنکه اگر در جسم امتداد جوهری
باشد در کل جسم و جزء جسم موجود خواهد بود و آنچه در کل است اکثر است
از آنچه در جزء است پس لذاته قابل التجزیه خواهد بود و آنچه لذاته قابل تجزیه است
کم است و عرض سیم آنکه چون جسم متخلخل گردد اگر آن امتداد بهمان نحو که بود
باقی می ماند پس در همه جسم متخلخل مقدار صوره جزئیه نخواهد بود و اگر بهمان
نحو باقی نمی ماند بلکه زیاده بر آن میشود کم خواهد بود و کم عرض است و فاضل
عارف شارح [illegible] ایه از دلیل اول جواب داده است که برای امتداد واحد
جوهری دو مفهوم است مفهوم اول امتداد بودن بر سبیل اطلاق و مفهوم دیگر بودن
مقدار عارض متعین در حدود و مساحت و بمعنی اول مقوم جسم است و بمعنی دوم
عرضی است خارج از جسم و انتزاع مفهومات متعدده از وجود واحد تشخص که بعضی
داخل در حقیقت و ذاتی آن شیء باشند و بعضی خارج از حقیقت و عرضی در
مواضع کثیره یافت میشود مثل وجود زید که بازاء مصداق انسان است و شیء
و ممکن عام نیز بر او صدق میکند پس میتواند بود که بر وجود واحد دو مفهوم مختلف
بحسب معنی صدق کند و یکی مقوم آن باشد و دیگری عارض آن پس امتداد از حیثیت
معنی و حدانیه در حدی که باشد مقوم جسم است و از آن حیثیت که صفت مقدار است

وکمیت برای آن هست از عوارض جسم است و تعین در قدر نفس معنی تشخص است و ابهام
در نتیجه مستلزم آنکه کلی باشد نیست و بالجمله امتداد جوهری یعنی ممتد بنفسی ذات خود که
مفهوم جرم عینی شخصی است امریست متعین بالذات و مبهم المقادیر که هر یک از
مقادیرش تعینی است مقداری و تعین ذاتی آن منافی ابهام مقداری نیست و آنچه
عرضی است همان متعین مقداری است از آن حیثیت که کم است نه از آن حیثیت
که منبسط در جهات است و متصل جوهری در وجود نفس متصل عرضی نیست بلکه تغایر
آن دو در معنی و مفهوم است و تغایر در مفهوم موجب توهم این معنی شده است
که حکما در جسم دو ممتد گفته‌اند و در جواب از دلیل دویم گفته است که ممتد یعنی جوهر
را کلیت و جزئیت و کم و صعودی باشد و همه اینها از عوارض ممتد مقداری است
و از دلیل سیم جواب داده است که معنی حرکت در کم آن نیست که برای موضوع مقدار
معینی از اول زمان حرکت تا آخر باقی باشد و بعض مقادیر دیگر بآن مقدار اول
زیاده گردد بلکه معنیش آن است که در هر آنی از آنات زمان حرکت و در هر جزئی
از اجزای فرضیه آن بر تمام موضوع مقداری وارد گردد و تمام آن مقدار بدل
از مقداری که در آن سابق برای موضوع بوده است پس در تخلخل جسم مقداری
از اول امر تا آخر آن باقی نمی‌ماند که توان گفت که بر همان نحو باقی است و بر آن
افزوده است پس آنچه در زمان حرکت تخلخل از اول تا آخر باقی است همان ماده است
با مقدارها بر سبیل تبادل و تعاقب و خصوصیات این مقادیر است و مبدأ اول
مقدار صغیر است که بمجرد تلبس بحرکت باطل گردید و منتهی آن مقدار کبیر است که
آن آخر زمان حرکت حادث میگردد و بر این قیاس است اشتداد و تضعیف در

حرکات

حرکات کیفیه و تحقیق این مطالب خواهد آمد انشاء الله تعالی بحث سیم آنست
که وجود دو امر در جسم باعتبار امتداد مسلم است یکی جوهری خارج از ماهیت جسم
و دوم عرضی زائد بر آن که یکی بتخلخل و تکاثف متبدل میگردد و دیگری نه و [illegible]
لکن بچه دلیل باید که بانفصال آن امر جوهری منعدم گردد و آنچه لازم است همین قدر
بیش نیست که باید حقیقت جسمیه قابل اتصالات و انفصالات باشد و اما آنکه باید
که واحد بوحدت اتصالیه باشد لازم نیست و این در وقتی لازم میباشد که وحدت
شخصیه مساوق وحدت اتصالیه باشد و این امریست غیر لازم زیرا که [illegible]
واحد و سریر واحد وحدت شخصیه است با آنکه مؤلف از منفصلات که بیکدیگر منضم
گردیده اند و آنچه ضرورت این است که قابل اتصال و انفصال امر واحد شخصی بوده
باشد و میتواند شد که آن واحد متصل بذاته باشد و با استمرار وحدت شخصیه آن اتصال
ذاتی آن متعدد باشد پس میتوان گفت که طریان انفصال منافی استمرار آن اتصال
نیست بلکه منافی وحدت اتصالی است پس آنچه متصل واحد بود همان جوهر بعینه متصل
متعدد میشود پس ممتد جوهری در هر دو حال بشخصه باقی است و آنچه از آن متبدل
گردیده است عارض است یعنی وحدت و کثرت و فاضل محقق شارح هدایه جواب
از بعضی از اذکیا نقل نموده و آنرا پسندیده است بلکه می‌گفت بعضی از فوائد
دیده است و خود فرموده که نهایت آنچه ممکن است که در دفع این اشکال گفته شود
که بر احدی از عقلا پوشیده نیست که در طریان انفصال بر متصل وحدانی آن امر
از جسم مفقود و منعدم میگردد که در زمان اتصال موجود بوده است چنانکه در حصول
اتصال آن امری در آن حادث میشود که در حال انفصال برای دو متصل نبوده است

پس میگوییم که آنکه از متصل و جدا باشد مجرد خارجیات و عوارض مفارقه از نزد
طریان انفصال منعدم گردید و بعد از زوال انفصال و طریان اتصال عود نمود و
ناچار باید که آن امر وحدتی باشد برای اتصال پس آن وحدت یا وحدت ذاتیست
یا وحدت ارتباطیه و اتصال اضافی و بنابر اول مقصود که وجود هیولی است حاصل نشود
زیرا که هر دو فریق متفقند بر آنکه اگر منعدم در نزد انفصال همانی اتصال جوهری
باشد باید که جسم مشتمل بر جزئی دیگر باشد تا اگر جسم بانفصال منعدم بالمره نشود و بر تقدیر
ثانی باید که در جسم مفرد آنجا ذات و وحدات اتصالیه غیر متناهیه مجتمع در وجود و محصور
بین الحاصرین باشد زیرا که جسم قابل انقسامات غیر متناهیه است و مقالید اداره برهان
نظام بر آن وارد میاید و بعد از ذکر این جواب فرموده است که این است غایت آنچه
برای ما میسر شده است بتفضل الله و ملکوته در تتمیم استدلال بوجود هیولی از رهگذر
قبول جسم اتصال و انفصال را و الله ولی الفضل و الافضال بحث مشتمل است
که اگر تعدد جسمی بعد از وحدتش مقتضی انعدام جسمیت و محتاج بماده باشد پس ماده
متعدد اگر واحد باشد لازم میاید که یک جزو با جزای متعدده بوده باشد و اگر متعدد
باشد یا باید که تعددش با انفصال حادث گردیده باشد یا آنکه بحسب ذات متکثر بر تعدد
باشد پس اگر بحدوث انفصال حادث شود تعددش یا بعد از انعدام ماده جسم واحد حاصل است
یا با بقای آن و در شق ثانی لازم میاید که یک ذات گاهی شخص واحد و گاهی اشخاص متعدده
باشد و در شق اول تسلسل در مواد لازم میاید زیرا که هر حادثی در نزد حکما بماده مسبوق است
و هر ماده در این تقدیر حادث است و با وجود این محذور متمیز مقصود که بقای شیء واحد
در حال اتصال و انفصال بوده باشد نیست و اگر تعدد در ماده بحسب فطرت باشد

جسم

جسم مفرد مشتمل بر اجزاء غیر متناهی خواهد بود بحسب قبول جسم انقسامات غیر متناهیه را
زیرا که اگر عدد مواد غیر متناهی نباشد باید که چون انقسام بانی حد رسد دیگر ممکن نباشد
و جواب از این بحث آنست که اگرچه هیولی فی حد ذاتها و تشخصها واحدست اما بحسب
ذات مهیای قبول اشاره حسی و ابعاد و مقادیر و تخصیص باحیاز و جهات و حصول
وصل و فصل و وحدت و تعدد نیست بلکه تهیاء اش برای این صفات بالعرض است
و بعد از آنست که استعداد تعین از قبل صورت جسمیه نموده باشد و از این لازم
نمیاید که هیولی در رتبه ذات از مفارقات یا مؤلف از جواهر فرده باشد زیرا که
باعتبار تقدم بالذات صورت بر او در هیچ رتبه داشتن خالی از این اوصاف نمی باشد
بحسب نفس الامر اگرچه حصول این اوصاف برای او بواسطه صورت می باشد پس
میگوییم که هیولی در حال اتصال متصف است بوحدت شخصیه و بوحدت اتصالیه
چون انفصال بر آن طاری میگردد وحدت اتصالیه اش زایل میشود و وحدت ذاتیه
باقی میماند بخلاف جوهر ممتد که وحدت اتصالیه در آن همانی وحدت شخصیه است
آن مساوق است و باین سبب در حال انفصال باقی نمیماند پس ماده دو جسم
بحسب ذات واحد است و باعتبار تعدد جسمین متعدد و ماده در جمیع مراتب بذات
باقی است و در حال اتصال و انفصال حادث بحدوث هیچیک نیست تا آنکه تسلسل در مواد
حادثه لازم آید و باعتبار رکز انفصال نیز بذات خود متکثر نیست تا آنکه باید که جسم مشتمل
بر اجزاء غیر متناهی باشد بلکه زوال و حدوث و وحدت اتصالیه و کثرت انفصالیه
عارض جوهر ممتد میگردد و هیولی نه اقتضای وحدت جسم میکند و نه کثرت آن و از هیچیک
هم ابا ندارد و پس هیولی دو جسم که یکی در مشرق و دیگری در مغرب بوده باشد بحسب ذات

٤٧ واحدست بوحدتی که با کثرت جمع میشود و حصولش در اجزاء متباعده و جهات
مختلفه عبارتست از قبول اجسام متعدده واقعه در این جهات و اجزاء بحسب ذات
پس وحدت شخصیه آن منافی با کثرت انفصالیه نیست بخلاف وحدت اتصالی
زیرا که وحدت هیولی مفهومی سلبیست از لوازم نفی کثرت بلکه عین نفی کثرتست
و وحدت متصل معنی وجودیست و نفی کثرت از لوازم آنست و از این جهت میتوان
گفت که بورود انفصال منعدم میگردد و در وحدت هیولی این معنی صورت نمیگیرد
دلیل دویم بر اثبات هیولی آن است که از قوه و فعل بدانکه برای جسم من حیث هو جسم
وجود اتصالی و صورت علیه هست و این معنی بالفعل برای آن ثابت است و در
آن استعداد قبول اموری که بالفعل برای آن موجود نیست نیز هست مانند فصل
و وصل و سواد و حرکت و حرارت و صور نوعیه متکمله لاحقه بآن و آن معنی قوه است
پس در جسم از حیثیت مجرد جسمیت جهت قوه و فعل هست و گفته اند که چیزی از
همان حیثیت که بالفعل است بالقوه باشد زیرا که مرجع قوه بامری عدمی است یعنی
بفقدان شیء از شیء و مرجع فعلیت بحصول حقیقت شیء و گفته اند که یک
چیز یک جهت متصف باین دو صفت و متضمن این دو حالت بوده باشد پس گفته اند
که از آن حیثیت که اسود بالقوه یا متحرک بالقوه است بهمان حیثیت متصل
بالفعل باشد بلکه باید که جوهر متصل بودن آن غیر جوهر قابل بودن آن باشد
علاوه بر آنکه اگر قابل مقابل اتصال یعنی انفصال باشد باید که در آن قوه قبول
اتصال نیز باشد زیرا که امکان شیء مستلزم امکان مقابل آن شیء است والا
احد المتقابلین ضروری و دیگری ممتنع خواهد بود و از این معلوم میشود که چنانکه جسم

٤٨ پیش از قسمت متصل است در همان حالت قوه قبول انفصال نیز در آن هست زیرا که اگر
عین اتصال باشد یا آنکه اتصال لازم آن باشد قوه انفصال با همان نخواهد بود پس باید
که جسم مرکب باشد از جزئی که قوه در جسم باعتبار آن جزء باشد و از جزئی دیگر که فعلیت باعتبار آن
باشد و این دو هیولی و صورتند و برای زیادتی توضیح میگویند که شکی در این نیست که در جسم
قوه قبول امور بسیار است و آن قوه یا نفس حقیقت جوهر متصل است یا ثابت در آن است
یا ثابت در امریست که مقارن اوست یا بذات خود قائم است پس اتصال ممتنع فرض ابعاد
در جسم نفس قوه اشیاء مذکوره بوده باشد زیرا که چون کسی اتصال را بفهمد استعداد امور مذکوره را
با آن نفهمد و تعقل اتصال بدون تعقل آن اشیاء ممکن نباشد و حال آنکه چنین نیست و
اگر اتصال عین قوه باشد باید که صورت جسم متعوض باشد و اگر قوه ثابت در اتصال باشد
یعنی اتصال حامل قوه باشد باید که در حال خروج ما بالقوه بفعل اتصال منعدم نشود
پس باید که با انفصال باقی ماند و اگر قوه قائم بذات خود باشد باید که امکان جوهر باشد
پس حامل قوه جزئیست غیر اتصال و غیر متصل من حیث هو متصل پس حامل قوه اتصال
و انفصال و غیر اینها از هیئات و کمالات غیر متناهیه هیولی است و این حجت در غایت
قرب بحجت اول است و هر چند وجه اشکالات بر آن وارد آورده اند **اول** آنکه آنچه میگویند
که اتصال نفس قوه بر امری نمیتواند بود مسلم است لکن از این لازم نمی آید که باید قوه
برای جوهر علیحده موجود باشد و چنین نیست که هرگاه قوه تابع چیزی باشد باید که عین
آن چیز باشد و اگر کسی گوید که اگر قوه انفصال در اتصال موجود باشد باید که اتصال با
انفصال باقی ماند میگوئیم که این رجوع بدلیل اول است و کلام بر آن مذکور شد و اگر گویند
که اتصال چیزیست متحصل بالفعل و اگر قوه برای آن باشد باید که یک چیز هم بالقوه و هم

بالفعل باشد میگوئیم که حق آنست که ممتنع است که یک چیز از یک جهة هم بالقوه باشد و هم
بالفعل اما امتناع آنکه شیئی فی نفسه بالفعل باشد و قوه چیزی دیگر در آن مشتمل باشد ممتنع نیست
پس میتواند بود که فعل و قوه در یک چیز بوده بعد رجوع نموده و جواب گفته که هر حیثیت
ثابته که برای چیزی باشد باید که برای آن مبدا انتزاعی و منشا حصولی بوده باشد
و اگر قوه چه عدم عدمی است لکن چون مضاف است بچیزی برای او حظی از اثبات خواهد بود
زیرا که آن عدم چیزیست از چیزی که از شان این چیز باشد از آن نحو تحقق یا حصول و وجود آن
چیز بوده باشد و لکن بالفعل حاصل نباشد چنانکه در قاطیغوریاس از علم میزان مبین گردیده
پس برای این عدم که موصوف قابلی که ملتبس باشد بلکه این عدم صحیح باشد ضرورت باید که قابل
این عدم باید که قابل آن چیزی باشد که چون از قوه بفعل آید این عدم منعدم گردد پس
اگر حامل قوه انفصال نفس اتصال باشد برای نفس اتصال قوه ذات خود کسی
خواهد بود چنانکه بیان آن کرده شد و همین در جواب سائل کافی است اما از اینجا که
کسی توهم کند که رجوع است بدلیل اول میگوئیم که هرگاه ثابت شد که برای این عدم حظی
از وجود است و موصوف قابلی میخواهد باید که تفتیش نمود که چه چیز قابل آن میتواند
بود پس میگوئیم که مبادی طبیعیه چهار است و چون قبول صفت نسبیه است باید که یکی
از این چهار منسوب باشد و آن چهار چیز ماده و صورت و فاعل و غایت است و دو
اخیره مبداء فعلیت شیء اند پس چیزی از این علل مبداء قوه و فقدان نمیتواند
بود دیگر ماده چنانکه از تعریفات این علل ظاهر میشود زیرا که در تعریف صورت گفته اند
علتی است که جزو قوام شیء است و شیء بان بالفعل میباشد و ماده که شیء بان
علتی است بالقوه است و فاعل علت مفید وجود است و غایت علتی است که افاده

وجود بجهة آنست پس اگر ماده که بیک حیثیت قوه از آن مستفاد نمیگردد و حیثیت فعلیت
نیز از آن مستفاد گردد دیگر چیز دو حیثیت مختلف بحسب ذات را مبداء خواهد بود
پس هرگاه برای چیزی حیثیت قوه و حیثیت فعل بوده باشد باید که مبداء این
دو حیثیت دو تا باشند پس باید که برای انفصال حادث در جسم امری باشد که آن
بالقوه باشد و آن هیولی است و امری دیگر باشد که آن بالفعل باشد و آن صورت
جسمیه است و جسم مرکب است از این دو بحث دویم آنکه این دلیل منقوض است
بنفس انسانیه که از حیثیت جوهریه بالفعل است و برای آن قوه قبول معقولات است
بلکه منقوض است بهر جوهر مجردی که مدبر جسمی باشد بمباشرت و تحریک خواه لطیف باشد
و خواه ساوی زیرا که بحسب ذات جوهر صوری اند و قوه قبول تغیرات و انفعالات
و ممنوع ارادات و تصورات در آنها هست و وجه دفعش آنست که نفس انسانی
مثلا اگرچه بحسب ذات مجرد است لکن بحسب فعل مادی است و چنانکه میتواند که یک چیز
بدو اعتبار جوهر و عرض باشد هم چنین میتواند که بدو اعتبار مجرد و مادی باشد و حیثیت
فعلیت نفس که بحسب ذات است مستند است بجاعل تام و حیثیت قوه بودن او
از جهة افاعیل است که موقوف است بر تهیئه ماده که آلت صدور آن افعال است
و سر در این مسئله آنست که نفس در اول تکون در غایت قصور و ضعف است و با
بساطت دو حیثیت عقلی در او هست که نسبت آن دو حیثیت بنفس مثل نسبت
جنس و فصل است بنوع بسیط پس از آن حیثیت که صادر از مبداء فیاض است که
من جمیع الوجوه بالفعل است بحسب ذات موجود است و از حیثیت وجود حدوث
ماده متعلق است پس در اول نشوه خود از رتبه کمال دور محتاج است باستکمال بالجمله

51 اورا کامل گرداند از عوارض که محتاج‌اند بماده که حامل قوه حصول و تجدد انها باشد
پس جهت افتقار و حامل قوه استعداد آن همانا ماده است که بان تعلق دارد و جهت وجود
فعلیت ان نفس ذات اوست که از جواد محض افاضه شده است و از این بیان
میتوان فهمید که جمیع جهات فعلیت و تمام و کمال راجع است بتقویم واجب تعالی
شانه و جهات قوه و عدم راجع است بهیولی و باین اصل مندفع میشود شبهه ثنویه
در صدور شرور واقعه در این عالم از مبداء مقدس از نزد بحث سیم نقض بوجود
عقول است که متوسط‌اند در ما تحت و منفعل‌اند از ما فوق پس در ایشان جهه فعل
و انفعال است پس باید که ازدواج مرکب باشند که یکی فاعل باشد و دیگری منفعل
و جواب این است که انفعال عقول از ما فوق نفس وجود انهاست و بالقوه استعداد
سابق بر وجود انها نیست تا انکه فعل مقابل باشد و لفظ قبول و انفعال مشترک است
میان دو معنی که یکی مقابل فعل و مستلزم ترکیب خارجی است و دیگری نفس وجود است
که ترا نها فائض گردیده است از جانب علل و بان در ما تحت فعل میکنند بحث چهارم
نقض بوجود هیولی است زیرا که هیولی فی نفسها جوهر موجود بالفعل است و مستعد
بر صور است پس باید که مرکب باشد از صورتیکه فعلیتش بان باشد و از ماده که
قوه اش بان باشد و نقل کلام می‌نمائیم بماده ماده تا بغیر نهایه و شیخ رئیس در کتاب
شفا از این جواب داده است که فعلیت هیولی فعلیت قوه است و جوهریت ان
جوهریت قبول اشیاء و فعلیتش فعلیت وجودی از وجودات محصله نیست و باین
دو جهت مستوجب انکه در ان دو جزء موجود باشد نمیشود که یکی بالفعل باشد و دیگری
بالقوه تا مورد اعتراض شود و از این جهت گفته‌اند که نسبت هیولی باین دو معنی اعنی

به نسبت بسیط بجنس و فصل از نسبت مرکب بماده و صورت زیرا که هیولی نوع بسیط است
که جنس اش جوهریت و فصلش مستعد بکل حیثیت و صفت پس بهمان حیثیت که بالفعل
بالقوه نیز هست و میتوان گفت که قابلیت و استعداد از امور جوهریه نیست
زیرا که ان حال نسبی است قیاس بانچه از ان خارج است و استعداد و مستعد او
حصول چیزی است برای چیزی دیگر که در ان چیز فی حد نفسه حقیقت و تحصلی باشد پس
که اول ان چیز متحصل گردد و بحسب ذات خود بعد از ان این اضافه عارض ان شود
بلی میتوان گفت که اضافات در مفهوم اسم داخل باشند و بگوئیم که جوهر حامل صور بهیولی
موسوم میگردد باعتبار قبول که داخل در مفهوم این اسم باشد نه در حقیقت مسمی چنانکه
ملک و نفس را باین دو اسم موسوم میگردانند باعتبار اضافه بمملکت و بدن نه باعتبار
ماهیت انها و ایضا قوه و استعداد فصل هیولی نمیتواند بود زیرا که اگر جزء جوهر
محض عرض باشد جوهر محض نخواهد بود و ایضا استعداد نمیتواند که حامل چیزی باشد
که استعداد ان چیز است زیرا که استعداد شیء با حصول ان شیء باقی نمی‌ماند و از
این لازم نمی‌آید که هیولی با صورت باقی نماند و کلام در حامل صورت است و
فاضل در شرح هدایه میگوید که بسیار است که الفاظ جوهریه با اضافه را اطلاق
و با نها از امور ذاتیه تعبیر میکنند مثل الفاظی که در عنوانات فصول اشیاء جوهریه
استعمال مینمایند از قبیل ناطق در فصل انسان و حساس و متحرک بالاراده در فصل
حیوان و غرض ایشان آن چیزیست که این امور مترتب بران میگردد و مبادی
این اضافات پس مراد باستعداد و قابلیت در تحدید هیولی بودن انست بحیثیتی
که قوه صور و هیئات لازم ذات ان باشد نه نفس این اضافات و انچه گفته‌اند

۵۳

که قوه در نزد حصول فعلیت باطل میشود و مراد این نیست که هر قوه خاصی که برای شیء خاصی هست در نزد حصول آن شیء باطل میشود و اما استعداد حصول اشیاء غیر متناهی هرگز باطل نمیتواند شد زیرا که حصول جمیع اشیاء ممتنع است و الا باید که مقدور است واجب تناهی باشد و آنچه مذکور شد که جزء جوهر عرضی نمیتواند شد اگر مراد بعرض آنست که از لوازم مقولات تسع است یعنی موجود لا فی الموضوع مسلم نیست که فصل هیولی عرضی باین معنی باشد و اگر مراد آنست که بحسب حقیقت جوهر نباشد اگرچه معنی جوهر بر آن صدق نماید صدق عرضی مسلم است و لکن امتناع تقوم جوهر بعرض باین معنی مسلم نیست و بسی از این مذکور شد که فصل جواهر بسیط بحسب ذات نه جوهر است و نه عرضی و مع ذلک مفهوم جوهر بر آن صدق میکند و تحقیق این خبر ساحل میتواند شد که در تحت هیچیک از مقولات عشر مندرج نباشد

دلیل سیم بر اثبات هیولی آنست که جوهر جسم مرکب است از جنسی و فصلی و جنسش مفهوم جوهریت است و فصلش مفهوم ممتد فی الجهات الثلث علی الاطلاق و هر چه صاحب جنسی و فصلی که تواند شد که فصلش در خارج معدوم شود و جنسش باقی ماند باید که جنس و فصل آن بازاء دو جزء خارجی باشند که از یکی از آن دو یعنی از ماده خارجیه جنس انتزاع شود و از دیگری یعنی از صورت خارجیه فصل لکن جسم چنین است صفت مذکوره یعنی ممکن است که فصلش معدوم شود و جنسش باقی ماند زیرا که چون بر جسم منفرد انفصال طاری گردد فصلی که مفهوم ممتد فی الجهات الثلث است منعدم گردد با بقای صدق معنی جوهریت پس باید که مرکب باشد از ماده که هیولی اولی است و صورتی که صورت جسمیه است و این دلیل نیز قریب المأخذ است با دو دلیل سابق

بدانکه

۵۴

و بنابر منافات که بر آنجا وارد میباید بر این نیز وارد میباید تفاوت عنوانات و عبارات و برای ذکر آنها بعد از ذکر آنچه در آن دو دلیل مذکور شد طائلی نیست

دلیل چهارم دلیلی است که یکی از محققین اقامه نموده است و آن را برهان خاص الخاص نامیده است و تقریرش این است که چون جمیع ممکنات از موجود حقیقی که هیچ جهت کثرت در او نیست موجود شده اند و از جمله موجودات ممکنه ممتدات است و باید که برای هر معلولی مناسبتی با علت خود ثابت باشد که مصحح صدور این معلول از این علت تواند بود و چون در میان صورت جسمیه و موجود حقیقی منزه از شائبه ترکیب و جهات و همچنین میان آن و میان عقول مجرده که فی حد ذاتها جزئی ندارند هیچ مناسبتی نیست چنانکه مناسبتی یافت نمیشود ناچار باید که میان صورت و یکی از عقول امری موجود باشد که ربط میانه باعتبار حیثیتی مناسب باشد و آن امر هیولی است زیرا که از آن حیثیت که غیر ممتد است مناسب است که از مبدأ مفارق صادر گردد و از آن حیثیت که قابل امتداد است واسطه صدور ممتدات تواند بود و شارح فاضل علامه گفته است که آنچه مبنی بر تقدم هیولی بر صورت است در وجود و حال آنکه امر بر عکس آن است چنانکه در بحث تلازم صورت و هیولی مذکور خواهد شد ان شاء الله تعالی و آنچه ذکر کرده است که تباین صورت جرمیه و عقل مفارق مناسبتی نیست مسلم است لکن نباید که واسطه صدور صورت از عقل هیولی باشد زیرا که صدور صورت جرمیه از عقل بعد از صدور نفوس و صور نوعیه است پس میتواند شد که همین وساطت آنها در صدور صورت جرمیه کافی باشد زیرا که در آنجا حیثیات واقع راتبی هست که بحسب آنها مناسبت با

بالعاده و اجرام بهم برسد میشده اند نشد که بدون توسط جزئی دیگر از عقل مفارق صادر
گردد **دلیل پنجم** دلیلی است که امام فخر رازی اقامه نموده است و تقریرش این است
که برای جسم فلک شکلی معین و مقداری معین از لوازم است زیرا که در نزد ایشان
قابل کون و فساد نیست پس میگوییم که این لزوم اگر بجهة نفس جسمیه است که باشد باید که
هر جسمی چنین باشد زیرا که همه در جسمیت شریکند و اگر بجهة امری دیگر است باید که
آن امر یا حال در جرم فلک باشد و یا محل آن باشد و یا مباین آن باشد و اگر حال در
آن باشد و لازم نباشد بسبب لزوم شکل و مقدار معین نمیتواند بود و اگر لازم
باشد سؤال راجع میشود بکیفیت لزومش و یا باید که سلسله عوض منتهی نشود یا بر گردد
بنفس جسمیت و محال مذکور عود نماید و اگر مباین باشد آن مباین یا این است که
جسمی دیگر است و یا قوه ایست در جسمی دیگر و یا مجرد است و جسم و جسمانی نیست و اول
و اول باطل است زیرا که نسبت آن جسم برای این ملازمه اگر بجهة جسمیت است
همان اتفاق مذکور لازم میاید و بطلان آن مذکور شد و اگر بجهة قوه زائده است راجع
میشود بشق ثانی و میگوییم که اگر آن قوه از لوازم است سؤال از سبب لزومش عود می‌نماید
و اگر از محلش مفارقت میتواند نمود در آن حال معدوم میشود زیرا که وجود فی نفسه عینا
همان وجود است که برای محل است و عدمش از محل عدم فی نفسه است و در صورت انعدام
آن ملازمه زائل میگردد بسبب زوال مقتضی آن و این محال است و اما شق سیم که سبب
لزوم امری مباین مجرد باشد چون نسبت مجرد بهمه اجسام یکسان است باید که برای
اقتضای موصوفیت بعضی اجسام بفلکیت مخصص داشته باشد مخصوص بفلک و جمیع سؤالات
سؤال در آن رابطه عود می‌نماید پس باید که لزوم فلکیت برای جرم فلک بسبب امری باشد

که محل است

که محل است و فلکیت با آنچه لازم آن است در آن حلول کرده باشند و آن دو چیز اقتضاء هر دو
صورت را با هم میکنند تا آنکه مقارنت فلکیت برای جرم فلک از امور لازمه باشد و آن
محل مسماست بهیولی و باید که مخالف هیولای سایر اجسام باشد و الا همان محالات
لازم میاید و بعد از ثبوت احتیاج اجسام فلکیه بهیولی احتیاج سایر اجسام بهیولی
نیز ثابت میشود بر عکس آنچه در ادله دیگر جاری میگردد که اول در اجرام عنصریه ثابت میشود
و بعد از آن در اجرام فلکیه و امام فخر رازی بعد از ایراد این حجه گفته است که آنرا بر
بسیاری از اذکیا عرض نمودم و جزئی از مقدمات آنرا مقدوح نکردانیدند و لکن
برای خودم شکی در آن بهم رسید و حاصل شکش این است که اشتراک جمیع اجسام در جسمیت
مسلم نیست و میشاید بود که جسمیت بعضی اجسام مخالف جسمیت بعضی دیگر بوده باشد
و شارح علامه فرموده است که هیچ شکی در اشتراک اجسام در جسمیت نیست و بیان
آن خواهد آمد ان شاء الله تعالی و آن اصلی است محقق که بسیاری از مطالب بر آن مبتنی است
مثل اثبات صورت نوعیه در اجسام و اثبات هیولی در افلاک و اثبات شکل طبیعی
و حیز طبیعی در هر جسمی و بسیاری از مباحث نفوس و قوی و کیفیات و غیر آنها و اما
دلیل امام بچند وجه مقدوح است اول آنکه مثل همین سؤال متوجه است در باب لزوم
قطبیت و سکون بعضی از اجزاء فلک و لزوم منطقیت و سرعت و حرکت بعضی دیگر
از اجزاء و استناد آن بهیولی ممکن نیست زیرا که در همه فلک یک هیولی است پس اگر
این اختلاف را بامور الهیه و عنایت نسبت دهید چرا لزوم شکل و مقدار را بآن نسبت
نمیگردانید و با آنکه بهر چه در اینجا متمسک میشود در آنجا نیز باید بهمان متمسک شد دوم آنکه
ایجاب لزوم شکل و مقدار را بهیولی نسبت نمیتوان داد زیرا که هیولی جوهریست قابل

و بمعنی قبول صحت و امکان است که منافی ایجاب و اقتضاست بلکه باید که برای فلکیت
و لوازم آن مقتضی دیگر بوده باشند تا آنکه هیولی قبول نماید آنچه را که آن جزو موجب
و مقتضی آن باشند سیم آنکه از شقوق مردده آخیر میگیریم که لزوم شکل و مقدار معین تا تو
که حال در فلک و لازم اوست و در جواب اعاده سؤال در وجه لزوم میکنیم که اگر
حال متقوم محل باشد مانند صورت نوعیه بالذات مقدم بر محل خواهد بود پس متوقف
ذات محل را محتوا اندشد که نفس ذات حال باشد اما اگر وجود حال از وجود محل متوجه
باشد مانند عوض قیاس بموضوع خودش و مخصص باشد بهمان موضوعیکه در حرکات
آن ثابت لشود با آنکه در مرتبه سؤال بسبب اختصاص آن عوض بآن محل وارد میباید
و چون جایز است که برای علل متخالفه بنوع متعلقات متفقة الماهیة بوده باشند
و هم چنین برای ملزومات متخالفه لازم واحد پس میگوییم که اگر جسمیت فلک با سایر
اجسام در مفهوم جسمیت متفق است لکن جایز است که لازم نوعیت خود باشند
و سایر لوازم مختصه بفلک بسبب نوعیت مختصه بآن باشند و جزی از محالات مذکوره
بر این لازم نمی آید این است خلاصه آنچه فاضل ربع در شرح هدایه ذکر کرده است

دلیل ششم دلیل کون و فساد است و تقریرش بر سبیل اجمال است که در بطلان
صورت نوعیه و حدوث صورت نوعیه دیگر مثل بطلان صورت نار و حدوث صورت
هوا صورت جسمیه که نفس اتصال است باطل میشود زیرا که آن اتصالی که با صورت
نار موجود است از آن اتصال که با صورت هوا یا آنچه موجود می باشد در امتداد
امتداد است و حکیم فاضل یعنی فارابی میگوید که چون صورت ناریه باطل گردد و صورت هوائیه
حادث شود صورت جسمیه با صورت ناریه باطل میگردد و صورت جسمیه دیگر با صورت هوائیه

حادث شود

حادث میشود زیرا که ابعاد که نفس اتصال یا عارض اتصال است بتخلخل و تکاثف
متغیر و باطل میگردد و این دلیل مبنی است بر ثبوت تخلخل و تکاثف حقیقی که اهل حق
خصوصا صاحب شیخ اشراق انکار آن می نمایند وظاهر این است که انکار آن از نوعی انکار
خالی نباشد زیرا که شواهد آن بسیار و دلالت بر ثبوت آن میکند مثل انکسار قمقمه صیاحه
و دخول لحم در محجمه بعد از مص و بقای آن مادام که راس آن مسدود است و امور
دیگر که عقل تتبع بعد از آنها با ملاحظه انتفای خلا جزم میکند باینکه یک جسم در مقدار زائد
و ناقص میشود و انکار منکرین هیولی تخلخل و تکاثف را دلیل است بر آنکه بعد از ثبوت
آنها نیز از اذعان بوجود هیولی طریقی دیگر نشوان بیمود و در بحث صور نوعیه عود باین
کلام واقع خواهد شد **فصل جسم** در بیان آنکه جسمیت از هیولی منفک نمیتوان بود
یعنی در جمیع اجسام هیولی موجود است و اگر چه آن جسم بسبب امری خارج از
جسمیت قبول فصل و وصل نکند خواه آن امر لازم باشد مانند فلکیات و خواه لازم
نباشد مانند اجسام صغاری که محسوس اول میشوند و برای این مدعا دو دلیل اقامه
نموده اند که یکی موقوف است بر اثبات آنکه جسم طبیعت واحده است و دیگر آنکه
موقوف بر آن نیست و تقریر دلیلی که موقوف بر اثبات آن مطلب نیست این است که
که در دلیل وجود هیولی از طریق قوه و فعل مذکور شد که هیچ جسمی از اجسام خالی از
هیولی نمیتواند بود زیرا که در هر جسمی قوه کمالی و قصور در اوضاع و انفعالی و انتقال
از حالی بحالی می باشد اگر چه در بعضی بسیر و بعضی سهل باشد چنانکه در فلک که از جهت
جوهریت و کم و کیف و سایر هیات فاره فعلیت دارد لکن باعتبار اوضاع قابل تغیر
در آن جهت قدم بهم میرسد زیرا که ممکن نیست که جمیع اوضاع ممکنه آن در وجود باهم

مجتمع نشوند و مذکور شد که جهة قوه راجع میباشد بجز که محض قبول و امکانی باشد و چون چنین
چیزی استقلال در تحقق ندارد نمیتواند داشت باید که لازم جسمیت باشد زیرا که ممکن نیست که ذو
القوه متقارن عقلی باشد و نفس من حیث هی نفس از جسمیت منفک نمیتواند بود پس
مشتمل بر قوه اولا و بالذات جسم بما هو جسم خواهد بود و در تقریر دلیل دیگر که موقوف است
بر اثبات آنکه جسم طبیعت واحده است اولا میگوئیم بر طبق آنچه شیخ رئیس در کتب خود
گفته است که اگر جسمی مخالف جسم دیگر باشد مثل آنکه یکی حار و دیگری بارد باشد و یا آنکه یکی
انسانی و دیگری خشب باشد اختلاف میانی این دو جسم مثل اختلاف میانی دو مقدار نیست
در آنکه یکی خط باشد و دیگری سطح زیرا که برای مقدار بدون آنکه خط یا سطح باشد قوامی نیست
و اقتران صورت انسانی با صورت خشب بجسم مثل اقتران فصل خط یا فصل سطح بمقدار نیست
زیرا که وجود جسمیت متصور است که موجود گردد در تنهائی بدون زیادتی و وجود مقدار بدون
زیادتی متصور نیست بلکه مقدار بحسب ذات محتاج است بفصول تا آنکه موجود و متحصل گردد
و آن فصول ذاتیات اند برای مقدار پس نمیتواند که مقداری در امری که بحسب ذات برای آن
هست مخالف مقداری دیگر باشد بخلاف صورت جسمیه که طبیعت متحصله است و اختلافی در آن
نیست و مجرد صورت جسمیه با مجرد صورت جسمیه دیگر مخالفت ندارد و فصلی که داخل در جسمیت
باشد و آنچه لاحق جسمیت میشود باعث امری است که از طبیعت آن خارج است پس جسم طبیعت
واحده نوعیه است و حکیم فاضل عارف در شرح هدایه گفته است که حاصل این کلام راجع است
بآنکه ما هرگاه نظر میکنیم در افراد صورت جسمیه و آنها را بنفسها تعقل میکنیم می یابیم که همه
آنها مشترکند در یک امر محصل که مفهوم جوهر قابل ابعاد است بر وجهی که امتیازی در
میان آن افراد بحسب این محصل ذاتی نیست تا آنکه هرگاه تجرید نمائیم از لواحق

و عوارض

و عوارض باقی نماند تحصیل همان حقیقت که مسما است بصورت جسمیه پس از اینجا دانستیم که صورت
جسمیه حقیقة نوعیه مشترکه است در میان افراد خودش زیرا که اگر چنین نباشد باید که
افراد آن بعد از تجرید از زواید مختصه بحقیقت جسمیه باشد باقی بماند از آنها متحصل
بر آنها و بر جزئیات دیگر و حال آنکه چنین نیست و بعد از این فرموده است که کسیکه در مباحث تعقلیه
اقتصار بر مجرد ایراد ممنوع و ابداء احتمالات رکیکه نماید این مقدمات او را نفع نمیرساند
و میتواند گفت که ماهیت جسمیت معلوم نیست و اتحاد در قبول ابعاد ممکن لازم آنهاست و دلیل بر
اتحاد ملزوم نمیشود تا آنکه نوع بودن آن ثابت شود پس شاید که جسمیت جنس افراد یا عرضی
عام آنها باشد پس اولی در جواب آن است که بگوئیم که احتجاج بقابلیت انفصال و اقتضا
میکند از آن حیثیت که متصل است بذاته و قابل انفصال است و متصل بالذات منفصل
نمیتواند شد و همین قدر معلوم و مقتضی حکم است پس محتاج نخواهیم بود بچیزی که علم بآن
نداریم زیرا که وحدت این حیثیت موجب وحدت اجسام است از این حیثیت لا محاله
و بعد از اثبات این دعوی میگوئیم که اثبات افتقار جمیع اجسام از حیثیت جسمیت بهیولی
بدو طریق برای این اصل مبتنی میتواند شد اول آنکه طبیعت امتداد یا این است که بذاتها
از هیولی مستغنی است و یا مستغنی نیست و در شق اول حلول آن در محل محال است زیرا
که حلول در محل عین افتقار بمحل است و چون غنا از محل ذاتی باشد زوال آن محال خواهد
بود بجهة آنکه ذاتی زائل نمیتواند شد پس حلولش در محل محال خواهد بود و حال آنکه حلول
در بعضی اجسام که قابل فصل و وصل هستند بثبوت رسیده است و اگر لذاتها غنی نباشند
باید که لذاتها مفتقر باشد پس باید که در هر جا که موجود شود حال در هیولی باشد خواه
آن جسم قابل انفصال خارجی باشد و خواه نباشد و بعضی توهم نموده اند که این دلیل

61

منقوض است باعتبار جریان آن در محل واحد مخصوص و بر آن لازم نباید اجتماع متماثلات
در محل واحد و بودن یک صورت در جمیع محال و بودن یک هیولی محل جمیع صور و بودن هر جسمی
مرکب از جمیع صور و جمیع هیولات و غیر اینها از محالات و دفع این توهم بآنست که گوئیم
که طبیعت مطلقه بحسب ذات محتاج است بمحل مطلق و فی ذاتها بمحل مخصوص محتاج نیست
بلکه محتاج بمحل مخصوص طبیعت مخصوصه است و عروض افتقار خاص بر طبیعت مطلقه بجهت
خصوصیت عارضه جائز است و بالجمله استغناء ذاتی طبیعت مطلقه از محل مخصوص منافی
افتقارش بمحل مطلق نیست و افتقارش بمحل مخصوص بسبب عروض خصوصیتی نیز منافی
افتقار ذاتیش بمحل مطلق نیست و اگر کسی گوید که چه مانع است از آنکه طبیعت مطلقه بمحل محتاج
نباشند و احتیاجش بمحل مطلق بسبب عروض خصوصیتی باشند میگوئیم که هرگاه طبیعت
جسمیه را من حیث هی هی ملاحظه نمائیم و از این حیثیت محتاج بمحل نباشند محال است که در
محل حلول نماید زیرا که حلول بدون افتقار ذاتی متصور نیست و اگر از آن حیثیت محتاج
باشند باید که در جمیع اجسام حال باشند پس قول بآنکه ممکن است که افتقار ناشی از امور خارجه
باشند و طبیعت من حیث هی اقتضای هیچیک از افتقار و غنا نکند مدفوع خواهد بود زیرا
که اگر صورت جسمیه لذاتها بسبب امر لازم ذات محتاج بماده نباشند بلکه احتیاجش در بعضی
افراد مستند بعلت خارجه باشند برای صورت واحده هم مفارقت بماده ممکن خواهد بود
و هم مفارقت از آن باعتبار ذات بذاته اینست با قطع نظر از علت و این باطل است زیرا که
وجود ناعتی از افتقار بمحل منفک نمیتواند بود بهیچ اعتبار و ایضا اگر منفک از ماده
شود از تقدیر و تشکل منفک نمیتواند بود پس منفعل و محتاج بماده خواهد بود و طریق دیگر
برای اثبات تعمیم هیولی در جمیع اجسام که آنرا نیز شیخ رئیس در کتب خود ذکر نموده است

آن است

62

آن است که چون صورت جسمیه طبیعت نوعیه است و برای طبیعت امتدادیه نوعیه قبول انفکاک به
تجرب طبیعت ممکن است بنحوی که در ابطال اجسام ذیمقراطیسیه مذکور شد و از آن لازم
میاید که هیولی در جمیع اجسام موجود باشد زیرا که جواز انفکاک بحسب طبیعت امتدادیه از
در احتیاج بجوهر قابل کافی است هرچند مانعی از خارج از امتناع نماید و شیخ رئیس بعد
اقامه این دلیل بر تعمیم هیولی گفته است که اگر این علتی لازم طبیعت باشد باید که طبیعت
بالفعل و قبول در میان اشخاص نوع آن طبیعت یافت نشود بلکه نوعش منحصر در شخص
باشد و حکیم عارف در شرح هدایه گفته است که مراد شیخ از این کلام آنست که آنچه مانع از
انفکاک و انفصال است اگر لازم جوهر ممتد باشد بحسب طبیعت ممکن نخواهد بود که اشخاص
آن در وجود متعدد باشند بلکه نوعش منحصر در فرد خواهد بود زیرا که اگر اشخاص متعدده
برای آن باشند هر یک قابل انفکاک خواهند بود به بیان سابق و وجود مانع جدا
و چون جوهر امتدادی بالبدیهه متعدد الاشخاص است معلوم میشود که مانع از قبول
فصل و وصل لازم طبیعت آن نیست اگرچه لازم بعضی از افراد آن مثل فلک هست بحسب طبیعت
هی از قبول فصل و وصل ابا ندارد و موجب وجود قابل نیز همین است و از این احتیاج
جمیع اجسام بهیولی ثابت میشود و بعد از این ذکر نموده است که مانع از قبول انفصال
انفکاکی در طبایع افلاک صور نوعیه آنهاست باعتبار آنکه انفصال انفکاکی مستلزم
حرکتی است که مبدا او میلی مستقیمی در فلک موجود نیست پس لامحاله نوع هر فلکی منحصر در شخص
خواهد بود بهمان دلیل که مذکور شد و باین سبب حکم نموده اند بامتناع انفکاک در فلک باعتبار
طبیعت فلکیه نه باعتبار طبیعت جسمیه و قاصر را میرسد که بگوید که مراد از اثبات عموم هیولی
در جمیع اجسام آن است که هر فردی از افراد جسم در خارج صاحب ماده است و آنچه

از این طریق لازم آمد آن است که طبیعت جسمیه با ثبوت آنکه طبیعت نوعیه است نتواند
شد که مقارن ماده باشد اما آنکه لازم است که جمیع افراد نیز در خارج بماده مقارن
باشند از این تقریر لازم نمی آید مگر برجوع بطریق اول که حلول باستغنای ذاتی
ممتنع است پس هر دو طریق راجع بهمین مقدمه خواهد بود و بعد از اثبات این همین
قدر کافی است که بگوییم که چون طبیعت جسمیه طبیعت نوعیه است و بعضی از افراد ال
حال در محل و حلول بدون احتیاج ذاتی ممتنع است پس لا محاله جمیع افراد ان در خارج
حال خواهد بود و اگر کسی گوید که این حکم منتقض است بطبایع جواهر که افراد خارجیه
از حلول در محل مستغنی اند و افراد ذهنیه بمحل محتاج چنانکه در بحث تعریف جوهر بیان ان
شد بگوییم که این حکم از خواص طبیعت موجوده در خارج و افراد خارجیه است و بدانکه
فاضل در شرح هدایه گفته است که بر حکما نقض وارد میاید بموضع از فلک که کوکب یا نقو در
در ان مرکوز است و جزء یمنی واقعه در طرفین کوکب باند و بر آن که یک حصه زیر اینکه
برای دو جزو جائز خواهد بود آنچه بر سائر اجزاء او جائز است و برای ما نیز جائز است
آنچه برای دو جزو جائز است پس انفکاک خارجی بر فلک من حیث هو فلک جائز
خواهد بود و اگر با صل قطعات اعتقاد از جسته نمود و در دو شخص از نوع واحد از
نیز بهمان اعتقاد از شکل مثنوان جست و در ان کتاب جوابی از این نقض نداده است
استفسار گفته است که این نقض را شیخ الهی بر حکما وارد آورده است و خود از ان
جوابی نداده است و آنچه در وجه نقضی از ان بر قلب من آمده شده است آن است
که فلکیت از صفات ساریه در جسم فلک نیست زیرا که صورتی که محصل و مقوم جسمیت آن
در خارج بماده آن قائم نیست زیرا که برای هر فلکی نفس مجردی است که مبدأ صفات

واوضاع

و اوضاع و افاعیل و حرکات است پس اجزاء جسمیه فلک واحد خواه وهمیه و خواه
خارجیه اجزاء او بمقدار ذات نوعیه او نیستند بلکه اجزاء او و جسمیت فلکند و تواند
فصل و وصل بر جسمیت فلک از حقیقت ذات استبداد بدان محال نیست بلکه محال است
که یک فلک از ان حیثیت که فلک است دو فلک یا آنکه دو جزو برای ان حاصل کرد که از ان
حیثیت که دو جزو باشند از برای حیثیت فلک و از این جهة منقسم بدو فلک نیستند و اما
هیئت انجاد فلک علیحده نیست نیز **فصل ششم** در بیان استحاله تعری هیولی از صورت
از یکی از مسالک اثبات هیولی که مسلک قوه و فعل است میتوانی فهمید که هیولی از
مطلق صورت منفک نتواند بود زیرا که اگر از کافه صور مجرد گردد آمری خواهد بود
بالفعل که قوه قبول اشیاء در ان موجود است و آن هیولی نخواهد بود پس ذات او
مرکب خواهد بود از جهتی که بان بالفعل است و از جهتی که بان بالقوه است و حال آنکه
بسیط است دلیل دیگر است که در حال تجرد از صورت یا این است که صاحب
وضع و حیز است پس اگر منقسم باشد یکی از مقادیر خواهد بود که بطلانش
معروف است که مجرد از آنها و از اجزاء انها را مستدعا باید بوده باشد و اگر منقسم
نباشد جوهر فرد خواهد بود که بطلانش مذکور شد و اگر فاقد وضع نباشد این است
که ممکن است حلول اجزاء را صاحب وضع گرداند و در ان یا ممکن نیست و بر تقدیر
اول حلول ان یا دفعی است یا تدریجی بر نهج حرکت در حیز مخصوص و در صورتی که دفعی
باشد یا این است که آن مقداری که با او بر میخورد در حالتی است که در حیز مخصوصی
قرار دارد پس بیش از تجسم متحیز و متحیز بوده است و اگر در حیز مخصوصی با ان
بر نمیخورد پس در اوّل در مقدار جزئی می باشد که انرا بحیز معین تخصیص نتواند داد

پس جزئی از جزئی دیگر برای او اولی نخواهد بود و لا محاله باید که مصادفه در جزئی واقع
شود پس یا در جمیع اجزا واقع خواهد شد یا در بعضی دون بعضی و اول محال است زیرا که جسم
واحد در یک وقت در چند جزو واحد نمیتواند بود و ثانی مستلزم ترجیح بلا مرجح است و در شق دویم
که مصادفه بر سبیل تدریج باشد باید که ذات وضع بلکه جسم باشد زیرا که هر منبسط در
مقداری صاحب جهات ست خواهد بود و هر جوهری که صاحب ابعاد باشد جسم خواهد
بود و در صورتیکه حصول انبساط را صاحب وضع کرده اند در آن ممکن نباشد هیولی نخواهد
بود دلیلی دیگر وجود هیولی در حالت تجرد از معنی قابلیت بالفعل در آن هست پس در آن
تجرد متصور نجسیت خواهد بود و اگر وجودش وجود قابل بالفعل نباشد باید که متقوم
بذات باشد بدون تقدیر و کم پس صاحب جزء نخواهد بود نه بالذات و نه بالعرض
و نه بالقوه و نه بالفعل پس چون مقدار عارض ان شود در نزد وحدت اتصالیه
صاحب اجزاء بالقوه میشود و در نزد کثرت انفصالیه صاحب اجزاء بالفعل و از
این لازم میآید که عروض امری بر امری دیگر مغیر حقیقت و مبطل ذات معروض گردد
و این محال است بدانکه مصنف هدایه دلیل بر این مطلب را باین سیاق تقریر نموده است
که هیولی مجرد از صورت یا ذات وضع است یعنی قابل اشاره حسیه است و یا ذات وضع
نیست و اول باطل است زیرا که خالی از این نخواهد بود که قبول قسمت میکند یا نمیکند
و ثانی باطل است زیرا که هر چه ذات وضع باستقلال است البته قابل قسمت است و
اول نیز باطل است زیرا که یکی از مقادیر ثلثه جوهری را جمع میگردد و ثانی از تردید
اول نیز محال است زیرا که بعد از اقتران صورت جسمیه یا آن یا در هیچ چیزی حاصل نمیشود
و یا در جمیع احیاز حاصل میشود و یا در بعضی دون بعضی حاصل میگردد و دو شق اول

وثانی

و ثانی بالبداهه باطل است و شق سیم مستلزم ترجیح بلا مرجح است و فاضل شارح گفته است
که بر بیان استحاله شق ثانی از تردید اول اعتراض نموده اند که میتواند شد که صورت نوعیه
مقارن هیولی گردد که از لحوق صورت جسمیه شده اند بود چه هر معقول نخواهد بود
نه هیولی زیرا که حقیقت هیولی همان قوه و استعداد حصول حوادث است از صور و اعراض
و اگر جوهریش جوهر قابل باشد لحوق صورت بآن بحسب ذات ممکن خواهد بود لکن لحوق
صورت با هر حدی که بهیولی لاحق گردد مستلزم تجسم نیست که مستلزم محال است
و ممکن نیست که بر فرض وقوعش محالی لازم نیاید و مبادا کسی گمان کند که استلزام
این ممکن محال را از قبیل استلزام عدم عقل اول است که ممکن است عدم واجب را
که محال است زیرا که امکان عدم عقل اول باعتبار ذات بذاته آن است و آن مستلزم
هیچ محالی نیست و آنچه مستلزم عدم واجب است رفع وجود عقل اول است و این
ممتنع است بجهة وجود واجب و در تلبس هیولی بالصورت لذاته اتش ممکن است و مستلزم
محال و جوابی دیگر است که کلام در هیولی این اجسام موجوده است که آیا در اصل ابداع
با صورت موجود شده اند یا آنکه در اول مجرد بوده اند و بعد از آن مجسم شده اند و
اما بیان آنکه هیولی ثانی بدون صورت موجود میتواند بود بحثی دیگر است که در صدد
بیان آن نیستند و این جواب ضعیف است و سفائده است زیرا که ممکن است که هیولی
جسمی از اجسام موجوده از هر دو صورت مجرد گردیده صورت نوعیه بآن ملحق شود
که مانع از قبول تجسم ثانیا گردد و اعتراض دیگر است که میتواند شد که مخصص حصول
هیولی در حیز معین اقتران صورت نوعیه شد که مخصص اجسام باحیاز طبیعیه است
و از این اعتراض جواب داده اند که صورت نوعیه مکان کلی برای نوع معین

میگرداند و نسبتش بجمیع اجزاء امکان کلی یکی است پس نتوانند که هیولی را بجزء معین
معین از امکان کلی تخصیص دهد و شارح میبدی گفته است که میتوان گفت که شاید صورت
دیگر یا حالتی عارض هیولی شود و او را ببعضی از مکان کلی تخصیص دهد و اتصال شاید که هیولی
مجرده هیولی مخصص کلی باشد و فاضل شارح گفته است که فساد قول اول شارح میبدی ظاهر است
زیرا که مخصص جسم بجزء معین از مکان کلی نتواند بود مگر امری که حادث باشد و حدوث
ان محتاج است بحرکات و اوضاع و نحو در هیولائیست که صورت بان ملحق شود و از
ان امور مجرد باشد و جواب از نحو دویمش الست که برای هیولی بحسب ذات مخصص مقداری
نیست بلکه بحسب ذات قابل هر حیه و صفتی هست پس جائز است برای ان من حیث الذات
که ملحق گردد بان با صورت عنصریه مقداری که تالی مکان کلی باشد و مخصص دیگر سوای
صورت نوعیه محتاج شود **تفریع** از انچه در این فصل مذکور شد محقق میگردد که وجود هیولی
وجود جسمانی است و وجودی غیر وجود جسمانی برای نتواند بود و الا بجهة ان تبدل جسمیت
متقوم خواهد بود پس هر چه از جهت ان در ذهن در اید وجهی از ان و بهمین جهت ان
خواهد بود و بران صادق نیاید مگر بتقدیر و فرض پس معنی این عبارت که هیولی امریست
بالقوه الست که هرچه در حال وجود هیولی است بران صادق است که چون موجود شد
بالقوه است و هرچه عقل بالاستقلال بان التفات تواند نمود و بران حکم تواند کرد
امریست معقول القوام بالفعل و بالقوه نیست و مثل حال هیولی است حال امور
که در تحصل وجود با قصند از قبیل عدد و زمان و حرکت و لاتناهی و مثل فصل و حرف
انها **تتمیم** انچه موجب وجود انکار هیولی در نظر منکرین ان گردیده است این است
که نفس هیولی با قطع نظر از قبول صورت جسمیه یا متصل است و یا متصل نیست و در

نحو اول بنفسها صورت جسمیه خواهد بود زیرا که حقیقت جسم جوهر متصل بنفسه است
و بهمین حقیقت تمام میشود و احتیاج بصورت دیگر که بهیولی ملحق گردد نیست و در نحو
ثانی یا جوهر عقلی و یا جوهر ذو وضع غیر منقسم خواهد بود و بطلانش معلوم شد و انچه محققین
در دفع این شبهه فرموده اند این است که بنای ان بر ذهول از معنی ماده و مرتبه
وجود ان است نسبت بصورت زیرا که نسبت صورت جسمیه بهیولی مثل نسبت لازم
خارج و صورت متکمله نیست که بعد از اتمام حقیقت و وجود شیئی بان ملحق گردد و
برای هیولی وجود مستقل بالفعل نمی باشد مگر بصورت باین معنی که صورت نحو وجود
خارجی هیولی و جهت تحصل و تمامیت الست پس وجودش عبارت است از انفصالی
وجود صورت بحسب تشخص نه بحسب انفصال ماهیة خارجیه ان و قصور هر جزو از انواع
حقیقت مطلقه است و در موضع دیگر مبین گردیده است که صورت در غیر ماده
اولی از مواد ثانیه اماده وجودی کمالی می نمایند برای موضوع خودش که بان
وجود موضوع کامل میگردد و متنوع دیگر از صورت بعد از انکه صاحب وجود فی ذاته
و تحصل نوعی فی نفسه است و باین سبب ان موضوع نسبت بان صورت موضوع است
بوجهی و ماده است بوجهی دیگر یعنی از ان حیثیت که برای موضوع فی نفسه با قطع
نظر از لحوق ان صورت تحصل و تعین خارجیه هست و از ان حال مستغنی است
بحال نسبت موضوع بعرض است و باین اعتبار که نسبتش باین تحصل ثانوی و تنوع
اخری نسبت نقص است بتمام و قوه است بفعل ماده است و هیولی اولی فی ذاتها
از جمیع مراتب تحصل و تنوع عاری است مگر انکه ضم بصورت گردد پس حقیقتی برای
ان نمی باشد مگر بضم صورت بان **فصل هفتم** در بیان کیفیت تلازم هیولی و صورت

49

از آنچه معلوم گردید که صورت جسمیه بحسب ذات مستغنی از هیولی نیست و هیولی نیز بذاتها
بصورت محتاج است دانسته میشود که بینهما علاقهٔ ذاتیه هست و بعضی از اصحاب اتفاق نموده‌اند
و علاقهٔ ذاتیه یا علاقهٔ تضایف است و یا علاقهٔ علیت و معلولیت و علاقهٔ تضایف
میان این دو متحقق نیست زیرا که ذات هریک قیاس بدیگری بحسب ذات معقول
نیست اگرچه هیولیت بحسب مفهوم داخل در تحت مضاف است زیرا که تعقل نمیشود
مگر بقیاس آنچه قوه است نسبت بان چیز و هم چنین مفهوم کون الشیء صورة تعقل نمیشود
مگر بقیاس بانچه بان کامل میگردد لکن کلام در نفس حقیقت هریک از این دو است با قطع نظر
از مفهوم اسم و الا باقامهٔ برهان احتیاج نمی‌بود زیرا که تعقل هیچیک از متضایفین
بدون دیگری میسر نمیگردد و اما در علاقهٔ علیت و معلولیت آنمعنی بدیهی است که تکافؤ در
علیت باینمعنی بدیهی است باین معنی که هریک علت دیگری باشند باطل است و فرق است
میان آنکه وجود هریک از دو شیء مستلزم وجود دیگری باشد و آنکه سبب وجود دیگری
باشد و دوم باطل و اول صحیح است بشرط آنکه مراد از استلزام کشف وجود دیگری باشد
و در صورت عدم تکافؤ بر دو قسم متصور میگردد یکی آنکه هر دو معلول علت ثالث باشند
و دیگر آنکه احدهما علت و دیگری معلول باشند و در شق اول که هر دو معلول یک علت
باشند باید که علاقهٔ دیگر در میان آن دو باشند و الا تلازم بالذات متحقق نمیگردد و آن
خلاف امریست که بثبوت رسیده است زیرا که امتناع ثبوت هریک از هیولی و
صورت بدون دیگری بحسب ذات بثبوت رسید پس در این صورت که هر دو معلول
یک علت باشند باید که احدهما اقرب بان علت باشند و الا لازم میاید که وجود هریک
از علت بتوسط دیگری باشند و همان محال سببیت دو چیز یکدیگر را لازم میاید لکن

باید که

باید که در آن مرتبه مستقل نباشند تا جواز تحقق ان در مرتبهٔ که دیگری نباشد لازم
نیاید بلکه باید بر وجهی دیگر باشد و اقرب بعلت ثالثه ماده نمیتواند بود زیرا که
برای ان قبول و استعداد است نه فعل و افتضا و مستعد از ان حیثیت که مستعد است
نمیتواند که سبب وجود مستعد له باشد و الا لازم میاید که وجود مستعد له از آن
واجب باشد بدون استعداد و ایضا اگر ماده سبب صورت باشد باید که برای
ان ذاتی بالفعل باشد با قطع نظر از صورت زیرا که معنی تقدم علی همین است
پس هرگاه ماده واسطهٔ صدور صورت از علت نمیتواند بود صورت واسطهٔ
صدور ماده خواهد بود لکن نمیتواند که واسطهٔ مستقله و آلت مستقل باشد بجهتی که
مذکور شد پس میگوئیم که صورت بر دو قسم است یکی صورتیست که بورود
بدل از ماده مفارقت میکند و دیگر آنست که از ماده مفارقت نمیکند اما در قسم اول
ممکن نیست که صورت علت متوسطهٔ ماده باشد زیرا که بانعدام آن ماده که معلول
آنست نیز منعدم میگردد و باید که برای صورت مستانفه ماده دیگر بهم رسد و از
آنجا که مقرر شده است که باید برای هر حادث ماده سابقه باشد لازم میاید که
برای ماده ماده باشد و این محال است زیرا که کلام در ماده اولی است با لزوم
محالات دیگر از قبیل تسلسل در مواد و تقدم وجود ماده بر نفس خود باعتبار اینکه
باید که حامل مشخصات علتش که صورت است بوده باشد پس باید که صورت
جزء علت و شریک آن باشد در افادهٔ وجود ماده و ماده از ان علت مشخصه
موجود گردد بوساطت صورتی غیر معین که از ماده مفارقت نکند مگر بورود
صورتی دیگر که مصدر همان فعل که معدوم گردیده است تواند بود باین معنی

ان شیخ ثالث پیوسته افاضهٔ صورتی نماید که بان تقوّم ماده برقرار ماند و باید که
ان واهب صور جوهر روحانی باشد زیرا که اگر جسم یا جسمانی باشد کلام بان خواهد
بود تا آنکه بجوهر قدسی برگردد و اما قسم دویم از صورت که همیشه لازم هیولی است
و دران حدوث انقطاع و التصاق و اتصال و انفصال نیست الا ما شاء
الله پس شاید که در اول نظر شخص بگمان افتد که میتواند بود که واسطهٔ مطلقهٔ
اقامهٔ هیولی باشد لکن بعد از التفات ظاهر میشود که در این صورت نیز ممتنع است
زیرا که مثبتین گردیده است که تشخص جواهر امتدادی متحقق نمیگردد مگر بعوارض
انفعالیهٔ غیر لازمهٔ طبیعت بر سبیل دوام و الا موجود در ماده نخواهد بود پس اگر
علت مطلقه باشد باید که بر این سبقت داشته باشد بنفسها و بعللها المقومه
لوجودها و از این لازم میاید که هیولی متقدم بر نفس خود پس باشد بدو مرتبه
و انصاف تناهی مخصوص و شکل مخصوص از صورت شخصیه منفک نمیشوند و این
دو از عوارض ماده اند زیرا که اگر از لوازم طبیعت جرمیه باشند باید که جمیع
در تناهی و شکل در یک مرتبه باشند و چنین نیست پس تناهی و تشکل که از عوارض
و سبب از ماده اند باین است که در درجهٔ صورت جسمیه واقعند و با این است
که بران سبقت دارد و سابق بر سابق بر شیء سابق بران شیء است و هم چنین
سابق بر مع الشیء نیز سابق است بر آنچه با آن شیء است پس اگر صورت سبب
هیولی باشد باید که صورت سابق باشد بر چیزی که بر او سبقت دارد بیک مرتبه
یا بدو مرتبه و استحاله آن ظاهر است پس معلوم شد که صورت نه علت مستقلهٔ هیولی
میتواند بود نه واسطه و نه آلت پس باید که شریک علت فاعلیه و جزء علت تامه باشد

و از اینجا

و از اینجا ظاهر میشود که وراء صورت چیزی دیگر هست که هیولی بآن تعلق دارد و از
ان فائض میگردد و آن جوهری از نورانی خواهد بود و نفس نمیتواند بود چه
جای آنکه صورت یا طبیعت جسمانیه تواند بود ولکن فیضان هیولی از آن جز بدون
توسط صورت کامل نمیگردد بلکه بآن جز و صورت با هم کامل میشود پس آن نور
عقلانی صورت جرمیه را باذن پروردگارش افاضه مینماید و هیولی را بذات
صورت از آن حیثیت که مطلق است بر پا میدارد همچنان که صورت را بذات
هیولی بر پا میدارد و همگی مبنی زیرا که برای هیولی ذاتی نباشد مگر بصورت و
کیفیت این اقامه آن است که چون صورت معینه از هیولی منقطع گردد آن
نور قدسی آنرا باقی میدارد بتعقیب صورتی دیگر پس از آن حیثیت که صورت
لاحقه شریک صورت سابقه است در آنکه صورت است معاون آن مقیم قدسی
را است و از آن حیثیت که مخالف است جوهر با لفعل هیولی را جوهری دیگر
غیر از جوهری که با صورت سابقه بود پس صورت از یک وجه واسطه است میان
علت و معلول پس متقوم بعلت و متقدم بر هیولی است در تحصل و ثبوت
و اگر کسی گوید که چگونه میتواند شد که طبیعت مطلقه مبداء وجود شخصی باشد و
وحدت عمومیه علت وحدت عددیه گردد و حال آنکه باید که علت در تحصل
و تعین باشد و اقوی از معلول باشد جواب پس چنانکه شیخ رئیس و غیر او از حکما
افاده فرموده اند این است که عقل ابا ندارد از آنکه واحد بعمومی که وحدت
عمومیش لواحد بعدد محفوظ باشد علت واحد بعدد بوده باشد چنانکه در این
مقام است زیرا که واحد بنوع محفوظ است بواحد بعدد که جوهر مفارق است

۷۴ و بالحقیقه موجب امتیاز همان مفارق است اینقدر هست که اتمام ایجاد این با انضمام
یکی از این امورات لابعینه است و این اشتراط از آن از وحدت عددیه ضرری
نمیرسد بلکه واحد بعدد بتوسط آن تام التاثیر میگردد چه اگر مناسبت در میان
مفارق محضی که من جمیع الوجوه بالفعل است و ماده که قوه محض است حاصل نشود
و بالجمله چون طبیعت صورت بالذات علت هیولی است و خصوصیات افراد را
در آن مدخلیت نیست الا بالعرض پس علت تامه هیولی مؤلف است از انضمام
واحد بالعموم بواحد بالعدد و ذات الشیء ذاتی است تشخصی تمام التاثیر که هم وجود
باقی است و هم تشخصش و بلکه از اختصاص طبیعت مرسله متکثره نمیگردد زیرا که هیچیک
از افراد جزء علت نیستند و جوابی دیگر است که محقق شارح در اسفار بیان
اشاره نموده است و آن این است که هیولی تشخص متعین بالذات نیست بلکه
تشخصش نوعی دیگر از تشخص و تعینش نحوی ناقص از تعین است زیرا که حصول
تعینش بمطلق صورت است نه بصورت خاصی و تعینش شبیه است بتعین
امور ذهنیه مانند معنی جنسی که عقل آنرا ملاحظه نماید من حیث هو با قطع نظر
از فصول و غیر فصول پس وحدت شخصیه که در هیولات عنصری وحدتی است
که فی ذاتها از استناد بوحدت نوعیه صورت آباد داشته باشند بلکه متعین بتعینات
چنانکه متبادل و متوارد میگردد و افتقار انضمام بامر قدسی برای آن نیست که تتمه
تحصل هیولی و نحو تشخص آن مستدعی استناد بواحد عددی است بلکه برای آنست
که صورت در سبب بودن بآن محتاج است تا آنکه وجودش بآن محفوظ باشد بیکی
از افراد شخصیه و موضع این مقال است آنچه قوم در بیان کیفیت افتقار هر یک

از هیولی

۷۵ از هیولی و صورت بدیگری بر وجه دائر نبوده برین نحو تحقیق گفته‌اند که هیولی
بهویت و تشخص سابق است بر تشخصیت صورت و تشخص هیولی بنفس ذات
صورت مطلقه است نه بهویت شخصیه صورت پس صورت بهویة تشخصیت
اقدم است بر تشخصیت هیولی و هم برهویة آن و تشخصیت صورت محتاج است
بهیولائی که متعین باشد بتعینی که مستفاد از صورت است نه از تعین صورت

فصل هشتم

در بیان معرفت کیفیت ترکیب جسم طبیعی از ماده و صورت بدانکه فاضل
محقق در کتاب اسفار میگوید که حق در نزد ما آنست که ترکیب میان هیولی و صورت
ترکیب اتحادی است و بیان آن مستدعی تمهید دو مقدمه است یکی آنکه وجودات
در فضیلت وجود متفاوت شده بعضی از آنها در کمال بمرتبه هستند که با وحدت
عین معانی بسیارند که آن معانی بعینها در جای دیگر یافت نمیشوند مگر متفرق
و بعضی چنین نیستند باعتبار نقص در وجود و مثال اول انسان است که در
او یافت میشود آنچه در حیوان و نبات و جماد موجود است مقدمه دیگر آنکه
ترکیب بر دو قسم است یکی آنست که چیزی بچیزی دیگر منضم گردد و برای هر یک
از آن دو ذات جداگانه بوده باشد مانند ترکیب بیت از لبنات و ترکیب
مثل این مرکب طبیعی نمیتواند بود بلکه یا صناعی است مانند بیت و یا اعتباری است
مانند مجموع موضوع در جنب انسان و یا طبیعی بالعرض است نه بالذات مانند ترکیب
بعضی اجزاء حیوان با بعضی دیگر قسم دویم آنست که چیزی فی ذاته متحول
گردد و چیزی دیگر شود و باقی کامل گردد پس در این قسم بجز امر واحد موجود
نخواهد بود که هم عین هر یک از این دو است و هم عین مرکب مانند جنین که

چه در ترکیب بالذات در میانه [illegible]

حیوان شود و انسان که حکم کرده و هر ماده طبیعیه که بصورت جوهریه متصور گردد و
این قسم از ترکیب را میتوان ترکیب اتحادی نامید و این منافی قول حکما
که میگویند اجزاء مرکب اجزاء خارجیه اند و نه فرق میان مرکب و بسیط
باطل میگردد و نه فرق میان ترکیب عقلی و خارجی زیرا که در این مرکب میتواند
شد که بعضی از اجزاء آن منفرد در وجود باشد یعنی آن جزو که بازاء جنس است
از آن جزو که بازاء فصل است منفرد در وجود میتواند شد بخلاف مرکب عقلی
فقط اما نمی بینی که لونیت ممکن نیست که از قابضیت یا مفرقیت بصر مفارقت
نماید بخلاف جمادیت که از ناطقیت مفارقت میتواند نمود و هم چنین جسم نامی
که در غیر حیوان یافت میشود از حس و حرکت و حیوة مفارق است و بعد از
تمهید این دو مقدمه میگوئیم که برای اثبات این اتحاد در ماده و صورت
حجج کثیره هست اول حجت حمل است میان ماده و صورت و میتوان گفت الحیوان
جسم و النبات جسم و الجسم جوهر قابل للابعاد و مفاد حمل اتحاد در وجود است
لا جهة حمل و اتحاد غیر جهة جزئیت و ترکیب است و بالجمله کیفیت عینیت و واحد
بودن دو جزو در ترکیب طبعی بحسب نفس الامر آنست که عقل آن واحد
طبعی را تحلیل میتواند برد بدو جزو که هر یک غیر دیگر باشند باعتبار آنکه احد الجزئین
موجود باشد و عین جزو دیگر نباشد و بعد از آن عین آن جزو شود نه باین
معنی که هر دو جزو در مرکب بالفعل باشند چنانکه جمهور پنداشته اند و باعتبار
آنکه یک امر واحد موجود باشد و برای آن معنی جنسی و فصلی باشد پس از آن
حیثیت که عین یکی از آن معنی است منعدم گردد و از آن حیثیت که عین معنی

دیگر است باقی ماند و اعتبار اول در تغیرات استکمالیه طبیعیه است و اعتبار دوم
در تغیرات اتفاقیه و قسریه مثال اول حبه که نبات شود و نطفه که حیوان
گردد و مثال دوم بخار که قطع شود و ماء که هوا گردد و بخار منقطع آن حقیقت
از او که عین نامی است منعدم میگردد و از آن حیثیت که عین جسم است باقی
میماند پس اجزاء در این مرکبات طبیعیه تحلیلیه عقلیه است مانند اجزاء بسائط
خارجیه نه آنکه آن اجزاء در خارج ذوات متعدده باشند زیرا که اگر ماده
و صورت در خارج ذوات متعدده باشند صدق احدهما بر دیگری بهیچ وجه
جائز نخواهد بود چنانچه بعضی از محققین تصریح نموده است باینکه اجزاء
متغایره در وجود خارجی ممتنع است که بر یکدیگر حمل توانند شد و نتوان گفت
هو هو با آنکه نتوان گفت که المجموع منهما هو بذا الواحد هر چند در میان
آن دو چیز ارتباطی که ممکن است موجود باشد و بدیهه عقل بر این معنی گواهی
میدهد لکن ماده در مرکب مذکور حمل میتواند شد هرگاه بوجهی اخذ شود و اکثر
محققین مثل شیخ رئیس و امثال او باین حکم کرده اند پس باید که عین مرکب
باشد و هم چنین صورت بر آن حمل میشود و هر یکی از این دو بر دیگری حمل میشود
پس لا محاله همه در وجود واحد خواهند بود حجت دوم آنست که اجزاء عنصریه
بالفعل در موالید حاصل نیست مثلا در یاقوت جزو ناری بالفعل نیست و الا
باید که صورت یاقوتیت حال در جزو ناری باشد یا بقای صورت ناریت
در جسم واحد هم یاقوت خواهد بود و هم نار و این محال است با آنکه باید یاقوت
از عناصر اربعه متحقق نگردد و این نیز خلاف اتفاق است و چگونه میتواند که

جزو ناری در یاقوت موجود باشند و در زمانی طویلی که با قوت موجود است
با ان صغر حجم از مجاورت جزو دیگر منطفی نگردد و در صورتیکه صور عنصریه باقی
نباشند صورت یاقوتیت میتواند در جمیع اجزاء سرایت نماید هر چند در
غایت صغر باشند پس در صورتیکه اجزاء عنصریه در مرکبات موجود نشد
ترکیب موالید از آنها و از صور از قبیل این ترکیب نخواهد بود و عناصر
منقلب باخلاط می شوند و اخلاط منقلب بنطفه و نطفه منقلب بحیوان
و در این انقلابات هر چه سابق است با لاحق بالفعل باقی نمی ماند تا اگر
دران حرکت بحسب نفس الامر حاصل گردد این قدر هست که برای ان باعتباری
و جنس باشد باعتباری و بعضی صورت باشند باعتباری و فصل باشند باعتباری
و مع هذا این است آنچه شیخ رئیس در حکمت علائیه گفته است که هیولی و صورت
واحدند بحسب ذات و متعددند بحسب معنی حجت سیم آنست که ماده شئی آنست
که شئی بان بالقوه باشد و صورت شئی آنست که شئی بان بالفعل گردد پس باید
که این دو متحد باشند و صورت شئ بعینها همان شئ باشد و باین جهة حکم
کرده اند که هیولی قوه محض است برای هر جزو اگر ترکیب جسم از این دو برای
نحو باشد که دو ذات حاصل در نفس الامر باشند تعریف صورت بانکه جهة
جسم است صحیح نخواهد بود چنانکه تعریف سقف بانکه جهة بیت است صحیح نیست
ولکن در تعریف صورت میگویند که هی جهة الشئ التی بها هو هو چنانکه در
شفا مذکور است و هرگاه ترکیب جسم از این دو بنحوی باشد که یک ذات شوند
تعریف صورت جسمیه بجهة جسم صحیح خواهد بود زیرا که ان امر واحد صورت است

انقدر است

انقدر هست که عقل میتواند که از ان امری دیگر که مبهم باشد از ان انتزاع
نماید که در نفس الامر عین این امر واحد موجود باشد حجة چهارم آنست که نفس
صورت بدن است و بدن ماده است چنانکه مذهب محققین است و شیخ و اتباع او
بان تصریح نموده اند و نفس متصف میگردد بصفات معینه که برای بدن است
و هر چه متصف بصفت معینه چیزی گردد باید که عین ان چیز باشد پس نفس
عین بدن خواهد بود اما صغری هر کس بوجدان میداند که آنچه بان اشاره میکند
بانی انا متحرک و جالس و آکل و شام و ذائق و لامس همانست که میگوید انا
احس و انا اذوق و انا اکل الی غیر ذلک بدون هیچ تجوز و استعاره و همه
اینها از صفات بدن است که نفس بان متصف میگردد و اما کبری در جای
خود مبین است که صفت واحده معینه بدو موصوف تعلق نمیگیرد زیرا
که وجود فی نفسه بعینه همین وجود للموضوع است و ممکن نیست که وجود واحد
برای دو امر وجود باشد بدون انکه ان دو امر متحد باشند پس از این ثابت شد
که نفس بنحوی از وجود عین بدن است و در صورتیکه نفس عین بدن باشند صور
دیگر اولی خواهد بود بانکه عین مواد باشند این است ادله که صاحب اسفار
قدس سره بر این مطلب اقامه نموده است و بعد از ان گفته است که بر
این مسئله چند اشکال وارد آورده اند یکی انکه قوم تصریح نموده اند که صورت
علت هیولی است و با اتحاد این معنی متصور نمیگردد و جواب آنست که
علیت مذکوره در میان هیولی و صورت نه باین حیثیت است که شئی واحدند
بلکه معنی علیت در صورتی منظور می اید که ان واحد بتحلیل عقل کثیر شود و عقل حکم

کند تعلیت بعضی برای بعضی دیگر و نمیتواند بود که بر شیٔ واحد در وجود کثرت
عقلیه عارض گردد و باعتبار آن کثرت در میان آن دو علیت و معلولیت متحقق
شود چنانکه در اجزاء عینیه واحده مانند سواد که در عقل بجنس و فصل منحل
میگردد و بعد از تحلیل عقل حکم میکند که فصل آن که قابض لبصر است علت جنس آن
که لونیت است و هر یک علت با هم هستند و هر یک بر دیگری و بر جمله باعتبار اطلاق
حمل میشود پس ماده و صورت نیز اگر چه ذات واحده اند لکن هرگاه یکی از آن
دو ماخوذ گردد با قید فقط بر مجموع حمل نمیتوانند شد زیرا که ذات همان جزء
فقط نیست بلکه بانضمام جزو دیگر است و جزو ماخوذ باین اعتبار موسوم بماده
یا صورت است و اگر باین اعتبار اخذ نشود بلکه مطلق اخذ شود حمل میشود بر جمله
و بر جزو دیگر صادق خواهد بود و باین اعتبار بجنس یا فصل موسوم میگردد
پس ازین بیان معلوم میشود که جنس و ماده یک معنی اند که چون مطلق اخذ
شود جنس است و چون مقید اخذ شود ماده است و هم چنین حال فصل و صورت
دویم آنکه ترکیب اتحادی در انسان معقول نیست زیرا که نفس انسانی که صورت
اوست مجرد از ماده است در نزد حکماء و بدن او جسم است و ترکیب اتحادی
در میان این دو موجب تجرد جسم یا تجسم مجرد است و صاحب اسفار میگوید که
این محال در صورتی لازم میاید که نفوس انسانیه در اول تکون مجرد بالفعل
باشند و با تجرد مدبر ماده بدنی گردند و چنین نیست بلکه نفوس از آن حیثیت
که نفوسند جسمانیند و بعد از تحصیل کمال و حصول قوت مجرد میگردند و از
آن حیثیت که مجردند با بدن نیستند و آنچه در حد انسان میگویند که حیوان ناطق است

با یکمعنی

باین معنی است که از شان آن ادراک معقولات بالفعل است نه آنکه هر یک
از افرادش بالفعل تعقل معقولات میتواند نمود پس هر انسانی عاقل و
معقول بالقوه است پس مجرد بالقوه نیز خواهد نه بالفعل و اگر ترکیب انسان از
نفس و بدن باشد چنانکه جمهور از مذهب حکماء فهمیده اند بر آن چند وجه امور
شنیعه لازم میاید مثل آنکه ما لبدیهه میدانیم که مشار الیه با ما جزئیست که هم
مدرک و هم جالس و هم متحرک در مکان است پس اگر آن جزو بدن باشد مدرک
بر آن صدق نمیتواند نمود زیرا که جسم بما هو جسم مدرک نمیتواند بود و اگر نفس باشد
جالس بر آن صدق نخواهد کرد و اگر مجموع بدن و نفس باشد بر مجموع مجرد مادی
نه مدرک صدق میکند و نه جالس و چگونه چنین نباشد و حال آنکه وحدت مساوق
وجود بلکه عین وجود است و هر چه وحدت ندارد وجود نیز ندارد و دویم مثل آنکه قوم
انسان را بحیوان ناطق تعریف کرده اند و ناطق را بمدرک کلیات تفسیر نموده اند
و این تعریف بر نفس مجرده تنها صدق نمیکند زیرا که نفس ناطق است نه حیوان ناطق
و بر بدن نیز صدق نمیکند و مثل آنکه ترکیب حقیقی در میان مجرد بالفعل و مادی بالفعل
نحویکه مجموع امر واحد طبیعی باشد و نوعی از انواع جسم گردد معقول نیست با این سبب
سید شریف در حواشی حکمة العین آنرا انکار نموده است و بر آن استدلال
کرده است که هر یک از این دو واقعند در تحت جنسی دیگر یعنی نفس واقع است در
تحت جوهر مقارن پس ترکیب میان این دو بهیچ وجه نمیگردد و علامه دوانی
از وجه اول جواب داده است که مسلم نداریم که بر مفهوم انا جالس صدق نماید بلکه
مشار الیه انا نفس مجرد است چنانکه شیخ ذکر کرده است و اتصافش بصفات اجسام

از آن حیثیت است که بجسم تعلق دارد چنان تعلقی که توهم میشود که جسم است و از اطلاقات
عرفیه اختصاص حقایق نتیجه نمیتوان اند نمود آیا نمی بینی که در عرف باری تعالی را بصفات اجسام
متصف میکردانند و در حال توجه بان جناب اشاره باسمان میکنند با آنکه جناب
باری از جهات و صفات اجسام منزه است و صاحب اسفار میگوید که این جواب
مکابره است اگر چه بعضی اکابر حتی صاحب اشراق در مطارحات التزام مرتکب
شده است زیرا که قول باینکه همه این اطلاقات مثل نامی و متحیز و ماشی و آکل و
و نائم بر انسان مجاز عرفی است مخالف با وجدان و برهان است اما وجدان آن خود
ظاهر است که ما این صفات برای نفس ثابت می یابیم و اما برهان آنست که انسان
بحسب حقیقت صادق است و هم چنین کل انسان حیوان و کل حیوان جسم و اما در اطلاق
صفات تشبیه بباری تعالی خطاء عظیمی است که راسخین در علم توحید میدانند و
از وجه دویم جواب داده است که معرّف بحیوان ناطق مجموع نفس و بدن است
و این مجموع جسم است زیرا که بران صادق است که جوهر یکی فیه الابعاد و هر چند بعضی
که صورت است حیثیت در جسم ان نداشته باشد و این مجموع مدرک کلیات است با آنکه
انکه مشتمل است بر نفس مجردی که مدرک کلیات است و در صدق مشتق بر شیئی قیام مبدا او
اشتقاق بان شیئی شرط نیست مانند حداد و تامر و مشمس و امثال انها و صاحب اسفار
میگوید که در صورتیکه انچه العلامه گفته است حق باشد باید که بر مجموع آسمان و زمین
آسمان یا زمین صدق نماید بهر اعتباری که اخذ شود زیرا که اعتباری که مصحح نفی بعضی
اجزا و شیئی بر شیئی و اخذ بعضی اجزا با عدم جواز حمل نمیتواند بود مثل تمامی اتحاد
در وجود است و در امور متباینة الوجود و صورت نمیکردد و آنچه گفته است که قبول

[illegible]

[illegible]

ابعاد بجهة

ابعاد بجهة جسمیت است نه بجهت صورت نوعیه متصادره است زیرا که کلام در اتحاد ماده
بصورت است و صورت شیئی مصداق جمیع معانی است که بر ماده صدق میکند
با آنچه باعتبار صورت بران صادق است و صورت نوعیه حیوان بعینها قابل ابعاد و
نامی و حساس است و آن جسم که در وقت موت و فساد از او باقی میماند غیر از انست که
که با ان متحد است بحسب تشخص و از وجه سیم جواب داده است که مسلم نداریم که ترکیب
حقیقی میان مجرد و مادی معقول نباشد هرگاه ان مجرد بمادی تعلق تدبر و تصرف
داشته باشد و آنکه هر یک در تحت جنس دیگر مندرج در این نیست و صاحب اسفار
گفته است که برهان حاکم است که ماده شیئی آن چیز است که متصور بان شیئی تواند
شد نه آنکه ممکن نباشد که متصور بان شود و ممکن نیست که جسم بجوهر مفارق متصور
گردد با هر اضافه که فرض شود و آنکه سید فاضل کامل یعنی امیر غیاث الدین
شیرازی از جواب گفته است که در باب ترکیب اتحادی ماده و صورت اصراری
دارد و علامه دوانی را بر او اعتراضات است و او را از انها جوابهاست که ذکر
انها مناسب این مقام نیست و هر که خواهد بمظانش رجوع نماید و در اسفار مذکور است
که این مطلب باعتبار غموضش کسی از مشهورین بلکه بر وجه احکام و اتمام از عهده
بیان نمنموده است زیرا که مبتنی است بر چند قاعده که مخالف مشهور است مثل آنکه
در هر چیز وجود موجود است و آنکه وجود واحد قابل شدت و ضعف است و آنکه
جوهر فی ذاته قابل حرکت است و آنکه ماده شیئی بعینها جهت ضعف در وجود آن
آن شیئی است و صورت آن جهت شدت وجود انست و آنکه بعضی از صور جمادیه
مانند نفس با آنکه طبیعت جمادیه است میتوانند که در ان قوه باشد که ماده

[illegible]

۸۴ صورت مجرده و متحد بان گردد بنحوی که عین ان شود با انکه پیش از ان عین ماده جسمانیه
بوده است و اگر جایز است که یک امر بسیطی عین ماهیات بسیار باشد که همه انها بوجود ان امر
بسیط موجود باشند بر وجه اعلی و اشرف از وجودات خاصه تفصیلیه انها و هم چنین مسایل
غامضه دیگر

فصل نهم

در اثبات صورت نوعیه و انکه ان صور جواهرند و انچه بان
تعلق دارد بدانکه در نزد حکماء مشائین مقرر است که برای هر یک از انواع اجسام
مختلفه میشود و باین اعتبار انها را صور نوعیه میگویند یعنی منسوبند بنوع بتقویم و تحصیل
و باعتبار انکه مبدا حرکت و سکون ذاتیند بطبیعت موسومند و باعتبار انکه در غیر تاثیر
میکنند بقوه موسوم میباشند و باعتبار انکه جنس بان نوع بالفعل میشود بکمال موسوم شده
اند و پیش از خوض در مطلوب میگوئیم که مقتضی اثار مختلفه که هر یک بنوعی از انواع
جسم اختصاص دارد باید که امور مختلفه غیر خارجه از ذات جسم باشد زیرا که بالضروره
معلوم است که عنصر ثقیل مثلا حرکت بسوی مرکز میکند بحسب ذات است نه بحسب امر
خارج از ذات پس اگر در ذات ان چیزی نباشد که اقتضای اختصاص ان بحیز معینی
نماید بحسب ذات بسوی ان حرکت نمیکند و فاضل شارح در شرح هدایه فرموده است
که این بحث منافی قول بفاعل مختار نیست در نزد کسیکه سلوک جمیع ما مرجح را تجویز نماید
زیرا که نسبت باری تعالی بجمیع اشیا نسبت واحده است پس باید که برای اختصاص
بعضی بحرارت و بعضی ببرودت و بعضی بثقل و بعضی بخفت مثلا مرجحی باشند و در نزد
کسیکه نفی اراده باری را مرجح امور میگرداند بدون استحقاق و حکمتی بل بقدرت اتفاقیه
جزافیه اعتماد بر محسوسات مرتفع میگردد و برای بحث و نظر مجالی نمیماند و اسلم انسانی
ایمن نیست از انکه بر سبیل جزاف اموری در او خلق شود که نظر و فکر را دفع نماید

ویا باشد

ویا باشد که در او معنی خلق شود که امر را بر خلاف واقع ببیند و این گروه در دوره اسلام
بمنزله سوفسطائیه اند در عصر قدما و برای باری اراده جزافیه ثابت میکنند برای بعضی
اشیاء مانند تفکیک اجزاء رحا و اعاده معدوم و غیر انها تا انکه بعضی ادله و احتجاجات
ایشان صورت گرد و یکی از اهل حق گفته است که بسبب ظهور مثل این مذاهب حکمت از
وجه ارض منقطع گردید و علوم قدسیه منطمس شد و چون این مقدمه ممهد گردید
میگوئیم که مشائین را در اثبات این صورت سه منهج است **منهج اول** از راه
انکه مبادی اثار مختلفه اند و تقریرش این است که ظهور اثار مختلفه در اجسام مشاهد
و معلوم است چنانکه بعضی قابل انفکاک و التیام اند بسهولت مانند اب و هوا
و بعضی بعسر مانند ارض و بعضی مطلقا قابل نیستند مانند کواکب و هم چنین برای هر یک
از فلکیات و عنصریات مکانی و وضعی و کیفیتی لازم است که برای دیگری نیست
و این اثار واجب لذاته نیستند پس باید که برای انها مبادی بوده باشند و ان
مبادی یا جسمیت است یا هیولی یا اموری دیگر و دو شق اول باطل است باعتبار
اتفاق جسمیت در جمیع اجسام و هیولی قابل محض است و سخن در مقتضی است
و ان امور مغایره یا مفارق از اجسام است و ان نیز محال است زیرا که
مفارق بجمیع اجسام بر یک منوال است پس اثار ان در اجسام مختلف نمیتواند بود
و یا مفارق نیست و در این صورت یا خارج از حقایق اجسام است و یا داخل است
در ان حقایق و اول باطل است زیرا که کلام عود میکند در تخصیص ان خارج بانها
نوع پس از امور داخله در حقایق انواع خواهد بود پس صورند نه اعراض و هو
المطلوب و بر این سند کلانبوی وجه اعتراض نموده اند اول انکه تساوی نسبت

مفارق بجمیع اجسام مسلم نیست و جزی مانع از جواز خصوصیت مفارق ببعض اجسام
دون بعض نیست و بر تقدیر تسلیم مسلم نمیداریم که از مفارق آثار مختلفه صادر نتواند شد
بلکه این معنی در صورتی مسلم است که برای اجسام و هیولیات استعدادات مختلفه نباشد
که بحسب آنها که از مفارق آثار مختلفه صادر گردد مثل آنکه کمالات مختلفه بر افراد نوع
واحد فائض میگردد و جواب این است که برای اجسام بعد از اتفاق در جسمیت مشترکه
چاره نیست از وجود خصوصیتی که بواسطه آن استعداد عارض آن گردد زیرا که
قوه امریست عدمی که محتاج است بصفت خاصه متقرره در ذات مستعد است و اگر
آن صفت امری عارضی متاخر از ذات آن جسم باشد امر بتسلسل یا دور میانجامد
پس ناچار باید که آن خصوصیت بالآخره داخل در آن جسم مخصوص و متقدم بر او
و مقوم او باشد و بنابراین کسی را نمیرسد که بگوید که هرگاه اختصاص اجسام
بعوارض و آثار محتاج بصور مخصوصه باشد که سبب اختصاص بعوارض و آثار
باشد سوال راجع میگردد بامتیاز آن اجسام بآن صور بلکه سبب اختصاص
هر نوع از اجسام بصورت خاصه آن بعد از اتفاق در جسمیت جبلیت زیرا که
وجودات آن صور اسباب حصول جسمیت مطلقه اند در نوع خاص و هیولیات
آن اجسام مقومات انواعند بمهیاتها الخاصه و کسی که از این سر حکمی غافل گردیده
در بسیاری از مواضع امر بر ایشان مشکل گردیده حتی آنکه در فصول انواع حیران
مانده اند که سبب اختصاص ناطق مثلا بآن حصه معینه از حیوان که در انسان موجود
چیست و هم چنین در سایر انواع و ندانسته اند که حیوان از لوازم عامه است
برای ناطق و صاهل و ناهق و امثال اینها و هر یک اعم است از هر یک از ملزومات

اعتراض دوم آنکه میتواند بود که برای مفارق جهات مختلفه باشد که بآن جهات
نسبت آن باجسام مختلف گردد و برای بعضی اجسام آثاری باشد غیر آنچه از
بعضی دیگر بسبب اختلاف واقع در جهات مفارق بدون حاجت بصور نوعیه
و یا آنکه عدد مفارقات بر طبق عدد انواع اجسام متکثر باشد چنانکه اقدمین
مثل افلاطون و مشایخ و معلمین و حکمای فرس بآن قائل شده اند و شیخ الهی
در کتب خود مثل مطارحات و حکمة الاشراق و غیر آن از ایشان روایت نموده
که برای هر نوع از افلاک و کواکب و بسایط عناصر و مرکبات آنها ربی در عالم
قدس هست و آن عقلی است که مدبر آن نوع و صاحب عنایت بآن نوع است
و او است غاذی و منمی و مولد در اجسام نامیه زیرا که صدور این افعال مختلفه
در نبات از قوه بسیطه عادمة الشعور ممتنع است و هم چنین از نفوس حیوانیه والا
بایست که ما را شعور بآنها حاصل باشد و این گروه تعجب میکنند از کسیکه میگوید که
الوان عجیبه که در پرهای طاوس است بجهت اختلاف امزجه پرهاست بدون قانونی
مضبوط و رب النوعی که حافظ آنها باشد بلکه اکثر ... جمیع انواع اجسام و صفات
آنها را نسبت میدهند بآن ارباب و میگویند که این هیئت عجیبه مرکبه ظلال
اشراقات نوریه و نسبت معنویه است که در آن ارباب نوریه است چنانکه
بسیط در نوعی مثل را بجهت ملک ... هیئت نوریه است در رب آن نوع و نفس ... را
دلیلی بر انحصار عقول عشره نیست و نباید که سلسله عقول منحصر در سلسله طولی
باشد و واجب نیست که ترتیب افلاک ماخوذ باشد از ترتیب عقول باشد بلکه چنانچه
شیخ اشراق بیان کرده است مبلغ بسیاری از عقول در سلسله طولی حاصل میشود

[illegible]

٨٧

وازان طبقه بر نسبتها که در میان انهاست طبقات عرضیه حاصل میگردد که جاری مجری
فروع‌اند وازان فروع اجسام فلکیه وعنصریه از بسائط و مرکبات حادث میشود و عدد
هردو فریق بسیارست چنانکه در کلام مجید وارد شده است که لا یعلم جنود ربک الا هو
وصاحب نوع نفس نبوده اند زیرا که نفوس از تام ابدان متالم میشوند و صاحب
نوع متالم نمیشود و برای نفی علاقه بیک بدن بشترکی باشند و صاحب نوع را لجمیع ابدان
نوع عنایت است ورب النوع در افاضه فیض بنوع طالب کمال نیست بخلاف نفوس
که محتاجند باستکمال بجسم و علاقه انها باجسام بجهه تفصیلت نفعی است که در جواهر انهاست
و بعلاقه بجسم کامل میشوند و کمال مفارق محض تشبه بمبداء واجب بالذات است
وجواب ازاین اعتراض با تسلیم وجود صور عقلیه مفیضه بر انواع است که بالبدیهه
معلوم است که صدور این اثار از اجسام یا از مفارق بواسطه مبداء قریبی است که مقارن
اجسام باشد زیرا که احراق از نار و تبرید از ماء مثلا حاصل میشود و چنانکه جمیع اجسام مجرد
هیولی و صورت جسمیه موجود نباشد این اثار از انها صادر نمیشد و شیخ اشراق که از
همه کس اصرارش بر وجود ارباب انواع بیشترست در کتب خود تصریح کرده است
که مفارق صرف محرک اجسام است بر سبیل اجسام مباشرت نمیشده اند و تعبیر فاعل قریب برای
حرکات انها نمیباشند بلکه مزاولت نمیشود بعید است مانند علت غائیه که معشوق علت فاعلیه
میباشند و باعتبار ثبوت این اصل حکما حکم نموده اند که چنانکه باید که برای حرکات
افلاک مبادی عقلیه باشند از محرکات جسمانیه نیز چاره نیست و ان محرکات قوای نفسانیه
که مزاول تحریکاتند بر سبیل تجدد و انفعال تا انکه مناسبت میان مفیض و مستفیض بالکلیه
مفقود نباشد و اوی متوسط در میان مفارق محض و جسمانی محض حاصل کرد پس ناچار

باید

٨٨

ناچار باید که در اجسام امور موجود باشند که از مبادی مفارقه منفعل گردد و در اجسام
مادیه فعل کند و ان امور قوای الطبیعیه با نفوس نباتیه یا نفوس حیوانیه اند و بر همه
صورت نوعیه اطلاق میشود اعتراض میکنیم که بعد از تسلیم وجود مبادی اثار در اجسام
جوهریت انها مسلم نمیداریم بلکه میتواند بود که ان مبادی اعراض باشند زیرا که جزو
نیست که مقتضی اثر در جسم جوهر باشد چنانکه میل قسری یا غیر قسری که مبداء حرکت است
و صورت جوهریه نیست و حرارت در حدید حامی مبداء حرق جسم است و حرکت
در بعضی مواضع بسبب حرارت است و امثال این امور در عالم بسیارست و اگر کسی
گوید که این اشیاء مبداء اثار نیستند بلکه معدات‌اند و واهب غیر انهاست میگوییم که
همین احتمال در انچه بصور موسوم میگردانید جاریست و جواب این اعتراض انست
که برای اثار مختلفه مخصصات مختلفه ضرورت پس ان مخصصات اگر ذاتیات و
فصول اجسام‌اند و اجسام بانها مختلف الحقائق میشوند جواهر خواهند بود زیرا که
اگر مقوم جوهر باید که جوهر باشند و اگر اعراض باشند مانند اثار خارجیه محتاج بمخصصات
خواهند بود و برای لزوم تسلسل و دور باید که بالاخره منتهی گردد بمخصصات ذاتیه که اجسام
طبیعیه بانها انواع شود و انچه در کلام قوم دیده میشود که گاهی فعل و انفعال را بکیفیات
نسبت میدهند و انها را فعال میشمارند از باب مسامحه است بعد از انکه محقق کردانیده
اند که فاعل در اینجا و واجب است که از علاقه مواد مبری باشند و تصریح نموده اند
که انچه بفعل طبیعت موسوم است از باب حرکات و انفعالات [illegible]
از ان بگذر از انکه مقوم ماده است و تقریرش اینست که بالبداهه معلوم است که
برای هر نوع از انواع جسم امری هست سوای هیولی و جسمیت که مخصص است

[illegible]

بان نوع نیز چه بکمال منفك نمیتواند شد پس این امر یا عرض است یا جوهر و اول باطل است
زیرا که مقوم ماده است بدلیل آنکه وجود ماده را بدون این صور نمیتوان نمود چنانکه
معلوم شد از صورت جسمیه تصور نمیتوان کرد و کسی را قدرت نیست بر آنکه جسمی را تصور
نماید که نه فلک باشد و نه عنصر و نه حیوان و نه نبات پس جسم مطلق یافت نمیشود مگر
بمخصص پس تقوم وجود جسم بان مخصص است و مقوم جوهر جوهر است پس این جوهر
یا حال در ماده است و یا محل است و دوم باطل است بوجدان و دیگر آنکه این امر منقلب
نمیشود با بقای ماده پس حال خواهد بود و جوهر حال صورت است و هو المطلوب
و اعتراض بر این منهج نیز از چند وجه است اول آنکه استحاله خلو جسم از مخصصات
دلالت بر جوهریت و افتقار جسم در تقوم و وجودی باینها نمیکند چنانکه جسم از
شکل و مقدار و تحیز عاری نمیتواند بود و همه اینها عرضی است و نمیتوان گفت که صحت
تبدل اینها با بقای محل دلیل بر عدم جوهریت اینهاست زیرا که تبدل صور بر
هیولی بعینها ناقض است و اگر مجرد همین که کون جسم مطلق در اعیان متصور
الوقوع نیست مگر بمخصصات دلالت کند بر آنکه مخصصات مقومات وجود
جسمند هر آینه باید که مخصصات طبیعت نوعیه مثل انسانی و ممیزات اشخاص
این مقومات وجود آن باشند بلکه تقویم و تحصیل در اینجا اتم و اقوی است
از آنچه در آنجاست پس باید که چنانچه مقومات جنسی صورند مقومات نوع نیز
صور باشند و اگر کسی گوید که جهت نوعیه تام الحصول است میگوئیم که فرقی نیست
میان جهت جنسیه و نوعیه زیرا که جهت جنسیه نیز قابل است بافراد خودش با قطع نظر
از لواحق که بصور نوعیه موسومند نوع حقیقی تام الحصولند و احتیاج در وجود

مخصصات

بمخصصات مشترک الوقوع است میان جسمیت و آن نیست پس این معنی موجب تحقق
یکی و عدم تحقق دیگری نمیتواند بود و دیگر میگوئیم که آنچه بصور نوعیه موسومند چه اجسام
یا هیولیات باسباب خارجیه و استعدادات لاحق میگردند و نیز چیز ظاهر میشود که
جنسی مقومات وجود جنسند و مخصصات نوع از مقومات نیستند و جواب از این
اعتراض مبنی است بر تمهید مقدمه و آن مقدمه این است که لواحق ماده بر دو
قسم است قسمی آنست که ماده بان کامل میگردد و طبیعت بسوی آن متوجه است مثل آنکه
جسم طبیعی نبات شود پس حیوان پس انسان پس صورت نباتیه جزئیست که طبیعت
جسمیه ارضیه بان کامل میگردد و نوع خاصی میشود که بر آن مترتب میگردد آثاری
که بر جسمیت مطلقه مترتب نبوده است و هم چنین صورت حیوانیه مثل نفس
دراکه محرکه که اتم و افضل است از قوه نباتیه و هم چنین تا بکمالی که بالاتر از آن
کمالی در اجسام متصور نیست یعنی نفس انسانیه و قسمی دیگر آن لواحق است که
کمال نوع نیست و صلاحیت آنکه غایت اخیره یا متوسطه نوع باشد ندارد بلکه
میتوان گفت که از لوازم ضروریه وجود عام جسمی است مثل مقدار خاص و شکل خاص
و حیز خاص که مجرد جسمیت آنها را اقتضا می نماید بدون آنکه امری مخصوص شود
پس برای تمیز عدد است و محصل نوع نیست و قسم اول مسمی است بصور نوعیه و
طبایع جسمیه و قسم دویم بعوارض خارجیه است و چون قسم اول در وجود مقدم است
بر جسم طبیعی که بمعنی ماده است و محصل انواع است که بهر یک مخصوص است پس لامحاله
جواهر خواهند بود زیرا که علت تقوم جوهر در وجود و محصل تجوهرش باید که جوهر باشد
و قسم دویم باعتبار متاخر از انواع و آنکه لاحق آن بعد از تمام با کمال اضافی انواع است

۹۱ اعراض‌اند و محال است که متحصل القوام نیستند **منهج سیم** از رهگذر آنکه این صور اجزاء
ماهیات اجسام طبیعیه‌اند محصله‌اند و تقریرش این است که چون این صور در اجسام متبدل
شوند متغیر انها جواب ماهو متغیر میشود پس اعراض نخواهند بود و الا باید که جوهر
بعرض متحصل الحقیقه باشد و از اعتراضات بر این منهج یکی آنست که بتغیر اعراض
نیز جواب ماهو متغیر میگردد چنانکه هرگاه از حدید بعد از حصول هیئت سیف
در ان سؤال کرده شود جوابش حدید است یا حد حدید و چون هیئات سیف در آن
حاصل شد جوابش سیف است نه حدید و حال آنکه چیزی بجز اعراض مثل شکل و حدت
در آن متغیر نگردیده است و هم چنین طین چون لبنات شود و لبنات بیت گردد بیت
جواب داده میشود و بر این قیاس امثال و نظائر آن بسیار است پس از این معلوم شد
که بتبدل حدود دلیلی [illegible] در آنکه متبدل در آن جوهر باشد یا عرض نیست و اگر گفته شود
که این هیئات جواهر نیند از [illegible] خارج خواهد بود و اعتراضی دیگر آنست که اصطلاح
در رسم جوهر و عرض آن نیست که بتبدل آن جواب ماهو متبدل شود یا نشود و [illegible]
کلیه که محل عرض متقوم بنفس است و محل جوهر متقوم بحال و لزوم آنکه آنچه در موضوع
مستغنی از حال حلول میکند عرض است و هر چه در محل محتاج بحال حلول کند جوهر و صورت
موجب این تعین نمیگردد زیرا که آن تقوم تقوم بحسب وجود است نه تقوم بحسب
ماهیت بخلاف آنچه در اینجاست و چگونه میتواند شد که حال متقوم حقیقت محل باشد
و حال آنکه معقول از محل غیر از معقول آن امور است که حال در آن است و جواب
از آن بعد از تقریر منهج چهارم که باین منهج قریب است مذکور خواهد شد ان شاء الله
منهج چهارم از رهگذر آنکه این امور اجزای جواهر نوعیه‌اند و باید که جزء جوهر

[illegible]

بالنوعی

۹۲ جوهر باشد مثلا ماهیت نار مجرد جسمیت نیست بلکه جزء آن مرکب است از جسم و از امری دیگر که
از مجموع این دو امر حقیقت نار متحصل گردیده است و هم چنین هوا و ماء و شجر و حجر
و غیرها و معترض را میرسد که بگوید که جزء جوهر من جمیع الوجوه جوهر است یا جزوی که
باعتبار جوهر است جوهر است و اول مسلم است و ثانی مسلم نیست زیرا که بر ابیض بر جسم
حار از آن حیثیت که جسم حار است جوهر حمل میشود و میتوان گفت که هذا الابیض جوهر و
هذا الحار جوهر پس در حمل جوهر بر انواع مثل آب میتوان گفت که باعتبار جزء جسمی است
که جوهر است و ایضا علم بحقیقت ماهو حاصل نمیتواند شد مگر آنکه علم باجزاء آن حاصل شود
پس علم بآنکه ماهو جوهر است بعد از علم بجوهریت اجزاء او حاصل میشود پس استدلال بر آنکه
جزء جوهری جوهر است باینکه آن جزء جوهر است باطل خواهد بود و اما جواب از اعتراضات
وارده بر این دو منهج موقوف است بر بیان مقدمه و آن مقدمه این است که در مدارک
حکما مقرر است که نتوانند بود که حقیقت محصله نوعیه که برای آن وحدت طبیعیه باشد
تا مندرج باشند اسطقسیه و مرکبات طبیعیه متحصل از دو مقوله باشد لکن در مرکبات صناعیه
یا اعتباریه که وحدت انها مجرد صناعت و اجتماع باشد ممکن است که از دو مقوله باشد
و گفته‌اند که هر معنی که مقول بمعنی گردد نباید که برای آن ذات احدیه واقع در
تحت جنسی حاصل گردد و الا باید که انسانی یا بیاض نوعی باشد یا فلاحت نوعی دیگر
و ان جنس آنها باشد و لهذا حکم نموده‌اند بآنکه برای مفهومات مشتقات مثل
ابیض و اسود حظی از تحصل نوعی نیست زیرا که ملتئم است از ذاتی و مبدا [illegible]
و نسبتی که مجموع آنها از یک مقوله نیستند و امتناع نموده‌اند از تجویز اندراج حقیقت
واحده در تحت دو مقوله بحسب ذات چنانکه بر انسان صادق است حیوان عالم

[illegible]

طویل قائم آنی جزء ذلک لکن از این لازم نیاید که مندرج در تحت جوهر و کم و کیف و وضع
و غیرها بوده باشد از قبیل اندراج نوع در تحت جنس که بلکه در تحت یکی از مقولات عالیه
که جوهر است بالذات واقع است و در تحت باقی بالعرض و بعد از بیان این مقدمه
میگوییم که برای هر یک از جسم نار و هوا و غیرها نه که حد طبیعی بر آن صدق میکند حقیقة
متحصله هست که ملتئم است از جزوی که مشترک است در میان سایر اجسام و از امری دیگر
که مختص است بهمان حقیقت پس اگر آن امر در تحت مقوله جوهر مندرج نباشد بلکه
در تحت مقوله دیگر باشد لازم میاید که نه مندرج در تحت مقوله جوهر باشد و نه
تحت مقوله دیگر بلکه برای آن حقیقت محصله نباشد و لهذا به جز در جنب انسان باشند.
و بالاتفاق واقع بر خلاف است پس باید که برای اینها جزء جوهری مختص سوای جسم
باشد و صورت نوعیه همان است بلکه واجب است که نسبت صورت بجسم بمعنی ماده مثل
نسبت فصل باشد بجنس بمعنی مستقلی یا نسبت کمال باشد بنقص پس چنانکه جنس
بمعنی جنسی بفصل کامل میگردد جوهر جسم بحسب وجود بصورت کامل میشود و این
صورت را کمال جسم مینامند و کمال هر چیزی باید که از جنس خودش باشد و کمال
جوهر باید که مخصص جوهریت آن و در جوهریت از آن اقوی باشد پس چگونه میتواند
که عرض باشد و آنچه گفتیم که نسبت آن امور بجسم مثل نسبت فصول است بجنس بجهة
آنست که در نزد ایشان مقرر است که اینها مبادی فصول ذاتیه انواع جسمند
زیرا که جنس و فصل در هیئه مرکبه ماخوذ از ماده و صورت خارجیه اند و حقایق
اجزاء محموله در ذهن محفوظ می مانند پس میگوییم که صور نوعیه فصول جواهرند
و فصول جواهر باید جواهر باشند پس صور نوعیه باید جواهر باشند و چون این

معانی مقرر گردید میگوییم که بعوض آن کسی که گفته است که آنچه جواب ما هو بقبول آن
متبدل میگردد جوهر است و آنچه متبدل نمیگردد عرض مراد ش این نیست که در همه
مواضع و بر سبیل عموم و کلیت چنین باشد حتی آنکه هیئه مرکبه از دو عرض مثل هیئه سواد
که مرکب است از لونیت و قبض بصر هرگاه از آن سؤال شود بلونی قابض بصر جواب
داده میشود و چون از غیر آن از الوان سؤال کرده شود بجواب دیگر جواب داده
شود باید که متبدل در آن جواب جوهر باشد بلکه مرادش آنست که هر هیئه نوعیه که
برای آن وحدت طبیعیه باشد و واقع در تحت مقوله جوهر بحسب ذات باشد و
برای آن صفت مخصوصه باشد و خواهیم که بدانیم که آن صفت مقوم است
یا مقوم نیست باید ملاحظه نماییم که اگر بتبدلش جواب ما هو متبدل میشود جوهر است و
الا عرض پس از اینجا میتوانیم فهمید که صفت ناریت داخل در قوام ناریت و صفت
ابیضیت داخل در قوام ناریت جسم ابیض نیست یعنی جواب از هیئه جسم متصف
به بیاض بتبدل بیاض متبدل نمیگردد و اما مناقضه بمثل سیف و سریر و امثال اینها
وارد نیست زیرا که اینها انواع طبیعیه نیستند و کلام در انواع طبیعیه است که بالذات
در تحت مقوله جوهر داخل باشند لکن حدید و خشب نوع طبیعیند و برای هر یک
فصلی است که بتبدل آن جواب ما هو متبدل میگردد و قول کسی که گفته جوهریت شیء
آنست لا لازم جوهریت جزو آن میکنند در جایی است که جهلا علم بجوهریت آن
شیء حاصل نشده باشد تا بر آن بالحدس یا بتفطن پس نمیتوان گفت که علم بجوهریت
شیء حاصل نمیشود مگر بعلم بجوهریت اجزاء آن و اما جواب از تمثیل بجسم حار یا ابیض
آنست که حمل جوهر بر جسم باعتبار هیئه این حمل ذاتی است و بر جسم حار یا ابیض

٩٥ حق عرضی زیرا که حرارت و بیاض بالذات داخل در مقوله کیف اند و مجموع عارض و معروض
امر واحدی نیست که در تحت مقوله باشد و اما بجهت آنکه جزو جوهر عرضی باشد قائم بجزو دیگر
ناشی است از اشتباه حال ترکیب اتحادی که در میان ماده و صورت بحسب فعل طبیعت
حاصل میگردد بحال ترکیب انضمامی که میان موضوع و عرض بحسب فعل صنعت حاصل میگردد
زیرا که در صورتیکه احد الجزئین جوهر و مستغنی القوام از جزو دیگر باشد باید که تمام النوعیه
باشد پس در وجود محتاج بانضمام ضمیمه نخواهد بود و انضمام ان ضمیمه بعد از مرتبه وجود ان
خواهد بود پس از ان و از انچه در وجود در مرتبه باشد بعد از وجود ان ذات واحده
در تحت مقوله جوهر حاصل نتواند شد بلکه مجموع جوهر و عرضی خواهد بود جوهر متقدم و عرض
متاخر با هم نتوان بود **مقاله سیم** در احوال حرکت و سکون و در ان چند فصل است

فصل اول در تعریف حرکت و سکون موجود بحسب ملاحظه عقل منقسم میگردد بموجود بالفعل
از جمیع وجوه و بموجود بالقوه من جمیع الوجوه و بموجودی که بوجهی بالفعل و بوجهی بالقوه
باشد و قسم اول قبول خروج از ان حالت که بران موجود است نمیکند و قسم دوم
زیرا که باید لا اقل فعلیت قوه بر ان کان باشد و ذات قسم سیم باید که مرکب از دو جزو باشد که یکی
بالفعل و دیگری بالقوه باشد و انچه باعتبار ان بالفعل است سبقت ذاتی دارد بر انچه باعتبار
ان بالقوه است و قسم اول که از جمیع وجوه بالفعل است باید که بسیط باشد و قسم سیم که بوجهی بالفعل
و بوجهی بالقوه است باید که بواسطه جز از ان حیثیت که خروج است از قوه بفعل تواند امد و الا
بالقوه ما بالقوه نخواهد بود و این خروج یا دفعی است و یا تدریجی و خروج از قوه بفعل
اعم عارض همه مقولات میشود لکن انچه در اصطلاح لفظ حرکت بر ان اطلاق میشود است
که دفعی باشد و عدم این خروج از موضوعی که قابل این خروج باشد سکون است پس حقیقت

٩٦ حرکت حدوث تدریجی یا حصول یا خروج از قوه بفعل است تسیرا تسیرا یا بتدریج یا
بلادفعه و همه این عبارات در تعریف حرکت میتوان اورد و لکن را نمیرسد که بگوید که دفعه
عبارت است از حصول در آن و آن عبارت از طرف زمان است و زمان عبارت از
مقدار حرکت است پس تحلیل تعریف دفعه که جزو این تعریف است منتهی بحرکت میگردد
و چنین تعریفی مستلزم ماخذ شی است در تعریف نفس خودش و هم چنین هرگاه بگویم
تسیرا تسیرا یا بتدریج بجهة انکه معرفت این دو نیز موقوف بر معرفت زمان است که
نیست مگر بحرکت زیرا که در جواب میگوئیم انچه را که شیخ اشراق گفته است که این امور
یعنی دفعه و تدریج و امثال انها باعانت الحس بدیهی اند و اگر چه معرفت انها
محتاج است بمقومات ذاتیه انها از زمان و آن و حرکت پس حقیقت حرکت را تعریف
کردن باین امور جایز خواهد بود و بعد از ان میتوان حرکت را وسیله معرفت زمان و آن
قرار داد پس دور نخواهد بود و هم چنین در بسیاری از امور این حالت بهم میرسد که در
انیت و در ماهیت خفی اند و لکن قدما التفات باین تعریف نکرده اند که مشتمل است بر
خفی زیرا که در این امور انطباق بر امری ممتد تدریجی الحصول ضرورست و گفته اند
که حرکت ممکن الحصول است و هر چه حصولش برای چیزی ممکن است حصولش کمال ان
چیزیست پس حرکت کمال متحرک است و لکن از سایر کمالات ممتاز است باینکه برای
ان حقیقتی ورای تادی بغیر و سلوک بسوی ان نیست پس باید که برای ان دو خاصیت
باشد یکی انکه در انجا مطلوبی ممکن الحصول باشد که توجه بسوی ان مطلوب باشد و دیگر
انکه ان توجه مادام که موجود است چیزی از ان بالقوه باشد زیرا که متحرک متحرک
بالفعل در حالی میباشد که بمقصود نرسیده باشد و مادام که بمقصود نرسیده است

که اگر بمقصود رسیده باشد ساکن خواهد بود

چیزی ازان بالقوه خواهد بود پس هویت حرکت متعلق است بانکه چیزی بالقوه باشد
و بانکه مقصود از حرکت بالفعل حاصل نباشد و در سایر کمالات این دو حیثیت موجود
نیست مثلا چیزی که بالقوه مربع باشد و بالفعل مربع شود حصول مربعیت ازان
حیثیت که مربعیت است اقتضای استعقاب چیزی نمیکند و در نزد حصول چیزی ازان
بالقوه نمی ماند پس میگوییم که هرگاه جسمی در مکانی باشد و حصولش در مکان دیگر ممکن باشد
در آن دو امکان موجود خواهد بود یکی امکان حصول در آن مکان و دیگر امکان توجه بسوی
آن چیز و پیش ازین مذکور شد که هر چه ممکن الحصول است حصولش کمال است پس توجه
بان مطلوب کمال خواهد بود و مقدم است بر حصول مطلوب و الا وصول بمطلوب بر سبیل
تدریج نخواهد بود پس توجه کمال است برای چیزی که بالقوه است لکن نه بجمیع وجوه زیرا
که حرکت کمال در جسمیت متحرک نیست بلکه کمال است تنها ازان امر که بالقوه است پس
تعریف حرکت این خواهد بود که کمال اول لما هو بالقوه من حیث هو بالقوه و این
تعریف از ارسطو است و افلاطون در تعریف حرکت گفته است که خروج از مساوات
و فیثاغورس گفته است که عبارت از غیریت است و شیخ رئیس در نقل این دو تعریف
مزیف شمرده است و علامه فاضل شیرازی هر دو تعریف را صحیح دانسته است و راجع
ساخته است بتعریف ارسطو بنوعی از تاویل که ذکرش مناسب این مقام نیست و در
اینمقام شکی مشهوری هست و آن شک این است که حصول تغیر در چیزی یا بحدوث
چیزیست در ان یا بزوال چیزی ازان و بدون حصول یکی ازین دو امر تغیر معقول
حاصل نمیتواند شد پس اگر بحدوث شدن چیزی در آن باشد باید که آن چیز معدوم باشد و موجود
گردد پس ناچار برای وجودش ابتدائی خواهد بود و باید که آن ابتدا منقسم نباشد

والا قسمی ازان

والا قسمی ازان ابتدا خواهد بود و آنچه حادث میگردد اگر تمامش در ابتدا حاصل میشود
بنحوی که چیزی ازان در قوه باقی نماند دفعی الحصول خواهد بود نه تدریجی و اگر چیزی از
ان در قوه باقی ماند پس اگر آنچه باقی مانده است عین موجود است لازم میاید که شیء
واحد در یک حال هم موجود باشد و هم معدوم و اگر غیر آنست آنچه در ابتدا حاصل
شده است بتمامه حاصل است و آنچه حاصل نشده است بتمامه معدوم پس شیء واحد که برای
ان حصول تدریجی بوده باشد بهم نرسید و حاصل کل آنست که شیء واحد فی الذات
تدریجی الحدوث نمیتواند بود و هر چه برای آن اجزا بسیار باشد نمیتواند که بتدریج حاصل شود
باین معنی که هر جزوی ازان در وقتی دیگر حادث گردد و فی الحقیقه هر چه حادث میشود بتمامه
حادث میشود و هر چه معدوم است بتمامه معدوم است و سید فاضل ملقب بداماد ازین جواب
داده است که وجود شیء در آن غیر وجود است در زمان و نمیتواند بود که چیزی در زمان
موجود باشد و در آن نه خودش موجود باشد و نه جزوش بلکه نهایت وجود در آن باشد
و نهایت شیء از آن شیء خارج است و وحدت شیء ابا از وجود در زمان ندارد
زیرا که مثل حرکت و زمان از امور ضعیف الوجودند که وجود هر جزوی ازانها با عدم
جزوی دیگر قرین است و تدریج در حدوث منافی وجود شیء متصل واحد موجود در زمان
نیست بلکه منافی وجود تمام آن یا بعضی ازان در آن است و لازم نیست که برای هر چه
ابتدائی بوده باشد که تمامش یا جزوش در آن موجود گردد و تحقیق جواب این غلط
اشتراک لفظ ابتدا است در میان دو معنی متغایر زیرا که لفظ ابتدا گاهی
اطلاق میشود بر طرف شیء و نهایت آن و گاهی بر آنی که شیء دفعی الحدوث مستمر الذات
اولا در ان حادث میگردد و حرکت از امور دفعی الحدوث مستمر نیست پس ابتدا و فی

۹۷ برای آن نخواهد بود و برای جزوش نیز نخواهد بود زیرا که جزو حرکت حرکت است و باید دانست که لفظ حرکت را بر دو معنی اطلاق میکنند یکی توسط شیئ در میان مبدأ و منتهی بحیثیتی که هر حدی که در وسط فرض شود آن شیئ پیش از وصول بان و بعد از وصول در آن حد نباشد و صورت حرکت این است و آن صفت واحده شخصیه است که بتغیر حدود توسط متبدل نمیگردد زیرا که معنی کون المتحرک متوسط متوسط بحدی دون حدی نیست و این متوسط اگر چه بحسب ذات واحد شخصی مستقر است لکن بواسطه نسبتش بحدود غیر متناهیه مفروضه در مسافت قابل انقسام غیر متناهی است بحسب فرض زیرا که برای آن حدود بالقوه است باعتبار مواقاة با حدود مسافت پس او نیز خواهد بود مستقر بحسب ذات و غیر مستقر بحسب نسبت بان حدود چنانکه هر حدی که در مسافت متصله واقع است و هر نقطه که در میان دو طرف خط واقع است بالفعل نیست بلکه بالقوه است هم چنین هر کونی از این اکوان نیست مگر بالقوه و باین جهه میگویند که حرکت وجودیست میان صرافت قوه و محوضت فعل و در رسم آن گفته اند که کمال اول لما هو بالقوه من جهة ما هو بالقوه و معنی دیگر حرکت آنست که حاصل میشود از اول بسبب استمرار ذات آن و اختلاف نسبت آن بحدود مسافت و آن امریست متصل منطبق بر مسافت که بانقسام آن منقسم است و بوحدت آن واحد و این امر بحرکت قطعیه موسوم است و اول بحرکت توسطیه و توسط فاعل قطعیه است مانند نقطه نسبت براس مخروطه که بر سطحی حرکت نماید و از حرکتش بر آن سطح خطی رسم کند از استمرار انتقالش بر آن سطح و در آن خط نقاط موهومه فرض شود پس چیزی از آن نقاط نه فاعل خطند و نه اجزاء خط بلکه متاخرند از آن خط پس در حرکت چیزی شبیه بخط مرسوم است و آن حرکت متصله قطعیه است

[illegible]

۹۸ و چیزی شبیه به نقطه فاعله خط نیز هست و آن حرکت توسطیه است و اشیاء دیگر بمنزله نقاط مفروضه در خط هستند که در حدوث حرکت مدخلیت ندارند بلکه متاخرند از حرکت و آنها اکوان مفروضه اند بحسب انفراض حدود مسافت و در زمان نیز را نیز هست که از آن سیال میگویند و چیزی دیگر هست که بمنزله مرسوم و موسوم بزمان متصل است و اشیاء دیگر مانند حدود و نهایات هست که هر یک از آنها را آن میگویند ببعضی دیگر و هر یک از این امور ثلاثه در این اشیاء ثلاثه یعنی حرکت و مسافت و زمان منطبق است بر نظیر خودش از آن دو دیگر و باقی بامتحرک نیست مگر واحد مستمر از هر یک از آنها یعنی از قطع توسط و از مسافت نقطه یا آنچه در حکم نقطه است و از زمان مستمر همان آن و سکون عدم حرکت است از آنچه از شأنش حرکت است پس تقابل میان حرکت و سکون تقابل ملکه و عدم است پس موجودی که من جمیع الوجوه بالفعل است نه متحرک است و نه ساکن و موجودی که در آن جهه قوه و فعل هست مانند جسم یا متحرک است و یا ساکن و محال نیست که از این هر دو خالی باشد و کسانیکه انکار ثبوت حرکت نمایند در خارج نموده اند بچند شبهه تمسک جسته اند از آنجمله میگویند که متحرک مادام که بمنتهی نرسیده است حرکت بتمامها موجود نیست و چون بمنتهی رسید حرکت منقطع میگردد و دفعش آنست که امتناع وجود حرکت در آن وصول بمنتهی و هم چنین در جمیع آنات دیگر مسلم است و از آن امتناع مطلق وجود لازم نمیاید زیرا که رفع خاص مستلزم رفع عام نیست بلکه وجود حرکت بمعنی قطع در زمانیست که نهایت آن آن وصول متحرک است بمنتهی و شبهه دیگر آنکه اگر حرکت متصله قطعیه موجود باشد از اتصال ماضی آن بمستقبل آن موجود بمعدوم لازم میاید و جوابش آنست که اگر بمعدوم متعدوم در حال مراد است

که عبارت از وجود در آن باشد بلکه بمعنی وجود خفی در زمان

۹۹

یعنی در حد مشترک میان ماضی و مستقبل حرکت در ماضی نیز تا بمعنی معدوم است و اگر
مراد معدوم مطلق است حرکت در مستقبل هم تا بمعنی معدوم نیست بلکه در زمان مستقبل
موجود است و آنچه لازم میاید اتصال کاش در زمان ماضی است بمعدوم فی الحال
که در زمان مستقبل موجود است بلکه یکی که از هر دو موجود متصل واحد شخصی متحقق گردد
در مجموع دو زمان و محالی در این نیست بلکه عین مدعی است شبهه دیگر آنکه ماضی از حرکت اگر
موجود باشد یا مراد این است که وجودش با وصف مضی متقارن است و از این لازم
میاید که هم موجود باشد هم معدوم زیرا که معنی مضی انقضاست و لیس و اگر تلک
وصف حضور باشد و بزوال حضور زائل گردد باید که در آن موجود باشد چه اگر در
آن موجود نباشد باید که در ماضی موجود نباشد و همچنین کلوست وجود در مستقبل
و جواب این است که ماضی از حرکت موصوف است بوصف انقضا و قیاس با آن نه
در نفس زمان ماضی نه بحسب واقع مطلق پس آنچه از آن مسلوب است وجود مقید
بکونه فی الآن است پس آن ظرف سلب وجود است و ظرف حکم بسلب مطلق وجود در
اعیان نیست و میان این دو معنی فرق است و مثل این است بعینه در حرکت در مستقبل

فصل دویم در اثبات محرک چون حرکت صفت وجودیه امکانیه است قابل میخواهد
و چون حادث است بلکه نفس حدوث است بفاعل محتاج است و باید که فاعل و قابل
آن غیر یکدیگر باشند زیرا که فاعل و قابل فعل و مفعول تجددی که واقع در تحت دو مقوله
مختلفه اند یعنی مقوله ان یفعل و ان ینفعل ممتنع است که یکی چیز باشند و معترض نیز مستفیض
نکرده اند بود پس محرک نفس خود را حرکت نمیتواند داد بلکه چیزی را حرکت میتواند داد که
فی نفسه متحرک نباشد و متحرک نیز بنفس خود حرکت نمیتواند نمود پس برای هر متحرکی

محرک خواهد بود

محرکی خواهد بود غیر نفس جسمیت و آنچه حرکتش باسباب خارجیه مثل بدیهی است در اثبات
این معنی باستدلال حاجت ندارد مانند مجذوب و مدفوع و آنچه محرکش در خارج
ظاهر نیست در بیان آنکه محرکش غیر نفس اوست محتاج باستدلال است و حکما را ادله
برآنچه مذکور شد ادله دیگر بر آن مدعا هست و یکی از آنها که از همه مشهورتر است این است
اگر جسم بما هو جسم حرکت کند باید که جمیع اجسام همیشه متحرک باشند لکن التالی باطل
فالمقدم مثله دلیل دویم آنکه اگر شیئی متحرک لذاته باشد تحرکش ممتنع خواهد بود زیرا
که ما بالذات تا ذات باقی می ماند زوال ندارد و تالی مستلزم فساد مقدم است دلیل
سیم آنکه اگر متحرک لذاته باشد باید که اجزاء حرکت مجتمع و ثابت باشند زیرا که معلول ثابت
ثابت است و اگر ثابت باشند حرکت نخواهد بود دلیل چهارم اگر متحرک لذاته متحرک باشد
خالی از این نخواهد بود که برای ان [illegible] ملائم هست یا نیست و بنابر ثانی
طالب چیزی نخواهد بود پس متحرک لذاته نخواهد بود و ایضا باید که حرکتش بجهتی
اولی از حرکت بدیگر جهات نباشد پس باید که یا حرکت نکند و یا بجمیع جهات حرکت
نماید و هر دوش باطل است و اگر حالت ملائمی برای آن باشد بعد حصول باطل
میگردد پس حرکتش بالذات نخواهد بود و بر دلیل اول نقض نموده اند باینکه
اگر لون که مقارن بیاض است لذاته باشد باید که جمیع الوان بیاض باشند پس
لون بودن بیاض باید بسبب امری خارج بوده باشد و این محال است و در تحقیق
جواب فرق است در میان جنس در مرکبات خارجیه و جنس در بسائط یعنی
تقریر که جنس در شیء مرکبه ممکن است که از جنسیت مجرد شده بنحوی خود
که نوع حقیقی باشد بنفس طبیعت نه بفصلی از فصول بخلاف جنس در بسائط که

تنوعش بتفصول است در خارج لونیت و چیزی دیگر غیر لونیت یافت نمیشود که ذات
بسیط آن از آن دو حاصل گردد چنانکه انسان در خارج جسمیت و صورتی دیگر غیر جسمیت
هست که بهر دو انسان حاصل میگردد و باین سبب میتواند که جسم از جمادیت بنباتیت
و از نباتیت بحیوانیت حرکت نماید پس باید که جسم را علتی از خارج عارض گردد
و از اینجا دون سنخ گردانند و فصول ذهنیه به منهاجی برای وجدان کافی است
و در این مقام قوم را تحقیقات دیگر در نقض هست که ذکر آن مناسب این مختصر نیست

فصل سیم در تقسیم حرکت باعتبار فاعل بدانکه حرکت بشش امر تعلق دارد محرک
و متحرک و ما منه الحرکة و ما الیه الحرکة و ما فیه الحرکة و زمان و عادت جاری شده است
که حرکت را باعتبار دو امر از این امور تقسیم مینمایند یکی باعتبار فاعل و دیگر باعتبار
ما فیه الحرکة و اما در تقسیم باعتبار فاعل میگویند که هر موصوف بحرکت خالی از این نیست
که یا حرکت در آن موجود است یا در آنچه مقارن آنست و ثانی مسماست بحرکت
بالعرض و اول یا این است که سبب حرکت موجود در او است و یا خارج از او است
پس اگر خارج است حرکت قسریه است و اگر خارج نیست اگر باشعور است حرکت
نفسیه است و الا طبعیه و در دخول بعضی از حرکات در هر یک از این اقسام اشکالها
هست خصوصا در حرکت نبض که بعضی از اطبا طبعیه دانسته اند و بعضی ارادیه
و بر هر تقدیر بعضی نفسیه دانسته اند و بعضی وضعیه و بعضی کیفیه و هر فرقه بچیزی
متمسک گردیده اند که تفصیل آن در شرح کلیات قانون مذکور است و اما حرکت
نفسی باعتباری ارادیه است و باعتباری طبعیه و جهت آن اعتبار ارادی بودنش بلکه
که متنفس را ممکن است که هر نفسی را بتقدیم و تأخیر اندازد بحسب اراده خود لکن

بحسب احتیاج ضروری با آن ارادی نیست و آنچه گفته اند که برای نائم ارادی نیست
و تنفس هست وارد نمیباید زیرا که از نائم حرکات ارادیه صادر میشود لکن شاعر
بآنکه ارادیه است نیست و اما حرکت نمو مختار هر ترا این است که طبعی باشد زیرا که
طبیعت نامی اقتضای زیادتی در اقطار در وقت نفوذ غذا میکند و هم چنین
حرکت نبض را محققین حرکت طبعیه میدانند زیرا که بحسب قصد و اراده و بحسب
قاسر خارجی نیست بلکه بقوه حیوانیه است که در قلب موجود است و اگر کسی گوید که
باید حرکت طبعیه بیک جهت باشد بلکه باید که صاعد یا هابط باشد چنانکه بآن تصریح نموده اند
میگوئیم که این حکم در باب بسائط عنصریه است و اما در غیر آن مثل طبیعت نباتیه یا حیوانیه
حرکات بجهات و غایات مختلفه نیز ممتنع نبوده و شأن طبیعت قلب و شرائین حرکت از
مرکز خود است بمحیط که حرکت انبساط است و از محیط خود بمرکز که حرکت
انقباض است و لکن غرض از انبساط تحصیل محیط نیست تا وقوف در نزد آن لازم
آید و از انقباض نیز تحصیل مرکز نیست بلکه جذب هوای مصلح مزاج و دفع
مفسد آنست و این دو حالت لحظه بلحظه متجدد میگردد و باین اعتبار آثار متضاده
از قوه واحده ظاهر میگردد و بعضی از محققین گفته اند که اولی آنست که باید بعضی
دیگر از حرکت غیر از اقسام اربعه مذکوره قائل شد و از آن جمله حرکت تسخیریه موسوم
گردانید و آن حرکتی است که مبدأ آن نفس است باستخدام طبیعت یا تسخیر آنها
بالذات و یا ارادی را بدو قسم کرد و از این قسم است حرکت مستدیر فلک که
منسوب است بطبیعت فلک باستخدام نفس از او مانند قسم خارج در اینمقام میگوید
که چون حرکت امریست متحد بالذات و متدرج الحصول پس باید که علت آن امری

ثابت نباشند والا تخلف معلول از علت تامه لازم میاید پس اگر طبیعت مثلا ۱۰۴
بر صرافت ثبات خود باشند باید که مقتضای او نیز ثابت باشند پس مقتضی حرکت
نمیتواند بود پس باید که در اقتضای حرکت نوعی از تبدل احوال عارض ان
گردد کسی نگوید که برای حرکت دو جهت است یکی حیثیت ذات ان که توسط جسم است
در میان مبدا و منتهی و باین اعتبار ثابت و باقی است از اول زمان حرکت
تا اخر ان و دیگری حیثیت نسبت است که لازم است و باین اعتبار متجدد و غیر ثابت
است پس حرکت از حیثیت اولی مستند است بقوه محرکه و از حیثیت ثانیه مستند است
بحیثیت اولی زیرا که میگوییم که کلام در مستند این حیثیت متجدده یا ان حیثیت ثانیه
بر میگردد پس باید که برای حرکت طبیعیه علت متجدده بوده باشد مرکب از دو امر
یکی ثابت و ان طبیعت است و دیگری متجدد و ان وصولات بحدود متجدده مثلا که
وان وصولات حالات غیر ملایمه اند برای طبیعت والا انها را ترک نمیکرد و مادام
که ان حالات موجودند طبیعت تحریک مینماید تا انکه حالت ملایم حاصل گردد
و در ان وقت بجهت انتفاء یکی از ان دو جزء علت حرکت منقطع میشود چنانکه
برای علت دو جهت موجود است برای معلول نیز دو جهت است باعتبار توسط و
قطع ثابت بثابت تعلق دارد و متجدد بمتجدد و اگر کسی گوید که کلام در تجدد حالات
غیر طبیعیه مثل کلام در تجدد اجزاء حرکت است میگوییم که طبیعت با هر حالتی
غیر ملایم علت حرکت است و با هر حرکتی علت حالتی دیگر غیر حالت اولی تا انکه
دور لازم نباید پس پیوسته حالات علت حرکاتند و حرکات معدات حالات
بر وجه مستمر غیر دائره تا انکه طبیعت بحالت طبیعیه بر گردد و مثل این است حکم نفس

در حرکات

در حرکات ارادیه زیرا که نفس فی ذاتها ثابت است پس نمیتواند که حرکت ارادیه ۱۰۵
مقتضای ذات نفس بوده باشد وناچار باید که امری با ان منضم گردد و ان امر تصور
کلی نمیتواند بود زیرا که نسبت کلی بجمیع جزئیات متساوی است بلکه ان امر تخیلات جزئیه است
که ارادات جزئیه متجدده موجبه حرکات جزئیه از ان منبعث میگردد و تجدد
هر یک از ارادات و حرکات بتجدد دیگری مربوط است چنانکه در طبیعت مذکور
شد و بر متخصص فطن مخفی نخواهد بود که چنانکه فاعل حرکت امری ثابت محض
نمیتواند بود حکم قابل ان نیز همین است پس مثل انچه در تصحیح نسبت حرکت بفاعل گفته
شود باید که مثل ان نیز در تصحیح نسبت حرکت بقابل گفت این است انچه در شرح
هدایه گفته است و در اسفار بعد از اثبات انکه موضوع حرکت جسم است بجهة
انکه باید که موضوع حرکت امری باشد مرکب از ما بالقوه و ما بالفعل و ان امر
غیر از جسم نمیتواند بود میگوید که چون حرکت متحرکیت شیء است زیرا که نفس تجدد و
انقضاء است پس باید که علت قریبه ان امری باشد غیر ثابت الذات والا اجزاء
حرکت منعدم نخواهند شد و حرکت حرکت و تجدد تجدد نخواهد بود بلکه سکون و قرار خواهد
پس فاعل مزاول حرکت باید امری باشد که حرکت بالذات در وجود از لوازم ان
باشد و هر چه حرکت از لوازم وجود است یعنی غیر حرکت خواهد داشت که
حرکت بحسب وجود از ان منفک گردد و هر چه از لوازم وجود خارجی چیزی دیگر
باشد جعل در میان ان چیز و ان لازم نمیتواند که بحسب وجود خارجی پس وجود حرکت
از عوارض تجدد فاعل قریبش خواهد بود پس باید که فاعل قریب حرکت ثابت الهویه
و متجدد الوجود باشد و بعد از این معلوم خواهد شد که علت قریبه در هر نوع

۱۰۵ از حرکت طبیعت است و بس و طبیعت جوهریست که مقوم و محصل نوعی جسم است
پس محقق گردید که هر جسمی امر متجدد الوجود و سیال الهویه است و اگر چه ماهیتش
ثابت است و بهمین از حرکت ممتاز میشود زیرا که حرکت نفس تجدد و انقضاست
و باین ثابت میگردد حدوث عالم جسمانی از جمیع جواهر جسمانیه و اعراض آنها خواه
فلکی باشد و خواه عنصری و بعد از این گفته است که آنچه مذکور شد که موضوع حرکت
مرکب است از ما بالقوه و ما بالفعل قولی است مجمل و محتاج بتفصیل و تفصیل آنست
که اگر موضوعیت و عروض در وجود باشند چنانکه در حرکات عارضه جسم است باید که
موضوع در خارج مرکب باشد از امری بالفعل ثابت مستمر در همه زمان حرکت
و از امری بالقوه متحرک زیرا که هر جزوی از حرکت یافت میشود در آن امر ثابت
بعد از آنکه نبوده است و از آن زائل میگردد و آن امر بحال خود باقی میماند و اگر
عروض بحسب تحلیل عقلی باشد چنانکه در لوازم است قابل و فاعل در آنجا یک امر و قوه و فعل
جهة واحده خواهد بود یعنی ما بالقوه عین ما بالفعل می باشد و هر یک متضمن دیگری و
چنانکه ثبات حرکت عین تجدد آن و قوتش بر شیء عین فعلیت او بر آن شیء است و همچنین
حکم ثبات مایه الحرکه که طبیعت کائنه در اجسام است عین تجدد ذاتی آنست و تحقیق
مقام آنست که چون حقیقت هیولی قوه و استعداد است و برای حقیقت صورت
حدوث و تجدد پس برای هیولی در هر آنی صورت دیگر است باستعداد و برای هر
صورتی هیولائی دیگر بایجاب و این هیولی نیز مستعد صورتی دیگر است غیر از صورتی
که موجب بوده است پس برای هر یک از این دو تجدد و دوام است بدیگری نه بر وجه
دور مستحیل و بجهة تشبه بصورت جسم بسیط چنان خیال کرده میشود که یک صورت مستمر است

وتجددای

۱۰۶ و تجددی نیست و حال آنکه چنین نیست بلکه واحد بحد و معنی است نه بعدد شخصی زیرا
که متجدد و منقضی است بر نعت اتصال نه آنکه امور متتالیه متفاصله باشند تا آنکه
بر آن لازم آید آنچه بر اصحاب جزو لازم میاید و بعد از آنچه مذکور شد در اثبات آنکه
مبداء قریب هر حرکتی طبیعت است گفته است که در حرکت طبیعیه ظاهر است که فاعلش
طبیعت است و اما در حرکت قسریه بجهة آنکه قسر علت معده است و معد علت بالعرض است
و از اینجهة است که بارها زوال قسر میشوند که حرکت باقی باشد و ایضا باید که قاسر یا طبیعت
یا با اراده منتهی گردد و اما در حرکت ارادیه نفس جسم را باستخدام طبیعت حرکت
میدهد و اگر چه بسیاری از صاحبان بحث چنین پنداشته اند که فاعل قریب حرکات
ارادیه نفس است لکن تحقیق آنست که مبداء قریب آن حرکات بعد از تحقق تخیل و
اراده و شوق قوه محرکه عضل و اوتار و رباطات است و آن قوی بعینها طبیعت آن
اعضا هستند و آلات مطیع آن قوی گردیده اند بسبب آنکه منبعث از نفس اند بر اعراض
برای تدبیر بدن بواسطه آن آلات و بوجدان میتوان فهمید که آنچه جسم را میل میدهد
و از مکانی بمکانی دیگر میبرد و یا از حالی بحالی میگرداند نیست مگر قوه فعلیه که قائم بان
جسم است و آن طبیعت است و بعضی از این دانسته شد که مباشر حرکت امریست
سیال متجدد الهویه باعتبار استحاله صدور متجدد از ثابت و حکما اعتراف دارند
که تا دام که تغیر در طبیعت بهم نرسد علت حرکت متغیر نبوده و لکن میگویند که آن
تغیر از خارج عارض طبیعت میشود مثل تجدد مراتب قرب و بعد بغایت مطلوبه
در حرکات طبیعیه و مثل تجدد احوال دیگر در حرکات قسریه و مثل تجدد ارادات
و اشواق جزئیه منبعثه از نفس بحسب تجدد دواعی باعثه بر حرکت در حرکات

ارادیه والخ گفته اند در این معنی تمام نیست زیرا که تغیر و تجدد این احوال باید که
بالاخره منتهی بطبیعت شود زیرا که فرض اینکه بطبیعت منتهی گردد و نفس مبداء حرکت باشند اند بود
مگر باستخدام طبیعت پس همه تجددات بطبیعت منتهی میگردند و معلول طبیعت می باشند
و تجدد مبداء احوال مستدعای تجدد انجامی نماید و اگر کسی گوید که حکما استناد متغیر را بمتغیر حرکت
را باثبات مثل طبیعت بیکان خود تصحیح نموده اند باین نحو که در هر حرکتی اثبات دو سلسله
کرده اند یکی سلسله اصل حرکت و دیگر سلسله منتظره آن از احوالی که بر طبیعت وارد میباید
مثل مراتب قرب و بعد بغایت و گفته اند که ثابت باهر جزوی از یک سلسله علت جزوی
از سلسله دیگر است و هم چنین بعکس نه بر سبیل دور مستحیل چنانکه در ربط حادث بقدیم
ذکر کرده اند میگوئیم که این وجه برای استناد متغیر بثابت و ارتباط حادث بقدیم
کافی نیست زیرا که کلام در علت موجبه حرکت است نه در علت معده آن و برای
هر معلولی علت موجبی که از او منفک و متأخر بحسب زمان نگردد ضرورت و اگر
هر یک از این دو سلسله علت دیگری باشند تقدم شیء بر نفس لازم میاید و محیصی از
آن نخواهد بود مگر باذعان باینکه طبیعت جوهریست سیال که حقیقت متجدده اش تمامست
از ماده که شانش که تجدد و زوال است و آن فاعل محضی که شانش افاضه و افضال
پس پیوسته آن فاعل آنرا منبعث میگرداند و از قابل منعدم میشود و فاعل از آن
منجر میگرداند با ابراد بدل بر سبیل اتصال و کسیکه بوجدان خود رجوع نماید در حال
آن دو سلسله با هم و التفات نماید باینکه هر دو حادث و در وجود از طبیعت متاخرند
متفهمد که در لحوق آن دو باز مرتبت سؤال میگردد که از کجا حادث شده اند و حال آنکه
اصل ثابت بود و اعراض تابع اصلند پس اگر امری که شانش بحسب ذات تجدد

که دو سلسله را موجب شده اند بعضی ... است بجهت دیگر ...

والفضا باشد موجود نباشد این تجددات از کجا حاصل میشد خواه یک سلسله باشد
و خواه بیشتر علاوه بر اینکه تجدد قرب و بعد نفس حرکت است هم بحسب جعل و هم بحسب
وجود پس باید که تجدد متجددات مستند بامری باشد که فی ذاته و بحسب حقیقت و ذات
متبدل و متجدد و سیال باشد و آن امر طبیعت است لاغیر زیرا که جوهر عقلی فوق طبیعت
و نفس بحسب ذات جوهر عقلی است و بحسب تعلق ببدن طبیعت است و اعراض در
وجود تابع اجسامند و حرکت نفس تجدد است نه ما به التجدد فصل چهارم در بیان معنی
میل و تقسیم آن بمیل طباعی و غیر طباعی و مراد بمیل آنست که متکلمین از آن اعتماد می نامند
و محرک جسم بتوسط آن جسم را حرکت میدهد و بیان سبب احتیاج محرک در تحریک
بمیل بر طبق آنچه محقق طوسی در شرح اشارات بیان نموده است آنست که حرکت
لامحاله با حدی از سرعت و بطوء میتواند زیرا که هر حرکتی باید که در جزئی از مسافت
یا بغیر مسافت در زمانی واقع گردد و ممکن است که هم قطع همان مسافت در زمانی اقل
از زمان اول پس این حرکت اسرع خواهد بود و در زمانی اکثر از آن پس ابطأ خواهد
بود و سرعت و بطوء یک جزئست که باضافه بدو جزء مختلف میگردد و آن کیفیتی است قابل
شدت و ضعف و طبیعت که مبداء حرکت است قابل شدت و ضعف نیست و نسبت
جمیع حرکات مختلفه بشدت و ضعف بطبیعت نسبت واحده است پس حد و مرتبه
از مراتب حرکت از آن بدون مراتب دیگر باعث رعدم اولویت ممتنع است پس
باید که آنرا امری را اقتضا نماید که قابل شدت و ضعف باشد و آن امر یا بحسب
اختلاف جسم است در آنچه در طبیعت آن است چنانکه در کم یعنی در صغر و کبر یا در
کیف یعنی در تکاثف و تخلخل یا در وضع یعنی اندماج اجزا و انتفاش آنها یا در

غیر انها و یا بسبب چیزیست که خارج از طبیعت است مانند رقت و غلظت ما فی الرفه و آن امر میل است و طبیعت بسبب آن اقتضای حرکت میکند و این معنی در حرکت ما به محسوس است چنانکه انسان در زورق منفوخ محبوس در تحت آب بدرست از اسپار بر و نفخ با نکه محسوس است در بعضی کتب مثل اشارات و غیره دلیل بر وجود ان مذکور نیست و میل منقسم میگردد بانقسام حرکت چنانکه بعضی از ان طباعی است و بعضی غیر و طباعی منقسم است بمیل طبیعی مثل میل حجر در نزد هبوط و بمیل نفسانی مثل میل نبات در بروز از ارض و میل حیوان در نزد حرکات ارادیه بسوی جهتی و انچه حادث از امر خارج است مثل میل سهم در نزد انفصال از قوس و اجسام در قبول و امتناع آن میل گاهی بسبب امور ذاتیه مختلف میگردند و گاهی بسبب امور غیر ذاتیه و اول اختلاف قبیلت که بسبب قوه و ضعف میل طباعی حاصل میشود مانند حجر عظیم که امتناعش از قبول میل قسری بیشتر است از حجر صغیر و دوم مثل امتناع اضعف از قبول میل قسری یا بسبب عدم تمکن قاسر بر قسر آن مانند ریگ صغیره و یا بسبب عدم تمکن از دفع مانع مانند پرکاه و یا بسبب تخلخل واقع در آن مانند قطن منفوش و یا باسباب دیگر از قبیل مذکورات و بعد از این میگوییم که چون میل سبب قریب حرکت است و ممتنع است که برای جسم دو حرکت ذاتی مختلف با هم مجتمع گردد زیرا که حرکت واحده اقتضای توجه بمقصدی میکند و عدم توجه بمقصد دیگر از لوازم انست و اگر دو حرکت مختلف بالذات در یک جسم یافت شود توجه و عدم توجه بهر یک از مقصدین لازم ان خواهد بود پس دو میل مختلف در جسم واحد بسبب ذات یافت نمیتوانند شد اما از انجا که دو حرکت مختلف که یکی بالذات و دیگری بالعرض بوده باشد در جسم واحد یافت

میتواند شد مثل حرکت کسی که در کشتی باشد بنفس خود دستش بالذات است و بحرکت سفینه بالعرض پس وجود دو میل که یکی ذاتی و دیگری عرضی باشد در جسم واحد ممکن الاجتماع خواهد بود مانند انسانیکه حجری را برمیدارد و از جایی بجایی میبرد و نقل از انکه میل در حجر بجهت احساس می نماید و میل عارضی که میل ذاتی انسان است آن حجر قطع مسافت می نماید و چون جسم در حیز طبیعی خود باشد برای آن میلی نمی باشد زیرا که جسم بسبب طبع میل بسوی حیز طبیعی می نماید و از ان میل نمیکند پس با آنکه چون جسم بحیز طبیعی رسید میلش بسوی آن باطل گردد و میل از آن در آن حادث نگردد و امام رازی بر این مطلب اعتراض نموده است که هرگاه حجر بر روی زمین باشد و کسی دست در زیر آن کند احساس میل از آن می نماید و خود از این جواب داده است که وقتی در حیز طبیعی میباشد که در مرکز زمین باشد و محقق طوسی گفته است که حق در مسئله آنست که مکان طبیعی ارض نقطه مرکز عالم نیست و الا باید که جزیی از زمین در مکان طبیعی خود نباشد بلکه بودن ارض در مکان طبیعی عبارت از انست که مرکزش منطبق بر مرکز عالم بوده باشد و حجر منفصل از ارض مادام که منفصل است در مکان طبیعی خود نیست زیرا که مکانش جزو مکان کل نیست و چون متصل بارض شد میلش منعدم میگردد زیرا که مکانش جزو مکان ارض میشود و هر قدر که میل طبیعی قوی تر میگردد منعش از قبول میل قسری زیاده تر میگردد و حرکتش بمیل قسری بطیء تر و سست تر میشود

فصل پنجم

در بیان تضاد حرکات آن حرکاتی که در اجناس مختلفند در میان انها تضاد نیست و اجتماع استحاله و نمو و نقله در موضوع واحد جایز است و اگر در حالی تعاقب بهم رسد بسبب موجبات انها نیست بلکه بسبب اسباب خارجه است و انچه در تحت یک جنس

١١١ واقعه نامند نشود و بلبض متضاد میدا اما انهم باعتبار نامند و ماالیه نه باعتباری دیگر
زیراکه ازان شش چیز که بحرکت تعلق دارد بجز این دو امر تشیه تضاد در حرکت نتواند
بود زیراکه در ذات انها تضادی نیست تا انکه توانند که موجب تضاد در حرکت
گردد و در این دو بوجهی از وجوه تضاد است پس حرکات متضاده آن حرکاتیند
که اطراف انها متقابل باشد یا بالذات مانند سواد و بیاض و یا بقیاس بحرکت مانند
انکه مبداء و منتهی حرکت واقع شوند چنانکه حرکت از مبداء معین بسوی منتهای
معین ضد حرکتی است که مبداء اوش منتهای ان حرکت و منتهایش مبدء ان باشد
فصل ششم در تحقیق مبداء حرکت قسریه و تصحیح مذاهب در ان این است که
طبیعت مقسور است بسبب تغیری که در ان بفعل قاسر حاصل شده است و نفس
مدافعه برای حرکت قسریه کافی نیست زیراکه انچه از قاسر حاصل میشود باقی نمیماند
وانچه حاصل است بتدریج حادث میشود پس مبدء ان طبیعت خواهد بود و طبیعت
در اعطاء میول قسریه چنانکه مثل طبیعت است در اعطاء میول ملائمه و این
شبیه است بمرض و حرارت غریبه که طبیعت مریض آنرا احداث مینماید مادام که از
مجرای طبیعی خارج است تا انکه برگردد بحالت صحت و موجب افعال اموری گردد
که ملائم انست و بتدریج میل عارضی در حرکت قسریه باسباب خارجه ضعیف میگردد
تا انکه بالمره رفع میشود و از میل اصلی ظاهر میگردد و باین اشاره نموده است شیخ
رئیس در انجا که گفته است که اگر مصادمات هوای مخروق نباشد مرمی عود نمیکند
مگر بعد از مماسه با سطح فلک و صاحب اسفار گفته است که در این قول شیخ اشکالی
هست و ان اشکال این است که بسبب جهت که مصادمات میل طبیعی را ضعیف میگرداند

١١٢ بلکه در اخر حرکت تند تر میشود و گفته است که میتوان گفت که ان مصادمات با
خروج از حیز طبیعی موجب ان ضعف میشود و از دیاد خروج بتدریج موجب
از دیاد وهن میگردد تا انکه بالکلیه رفع میشود و قوه اصلیه ظاهر میشود و دلیل
مذکور است که تحقیق این مقام و کشف از ان میسر نمیگردد مگر برجوع اصلی از اصول
شریفه و ان اصل آنست که صورت مقسوره متحول میگردد در جوهر و ذات خود
بصورتی غیر از صورت خودش مثل انکه در حدید مذاب صورت سخنه ناریه با صورت
حدیدیه مجتمع میگردد و حجر مرمی بفوق صورت خفت در آن موجود میشود مقرون
بصورت حجریت و حجارت است که در وجود واحد صوری متعاقب لجزه ذاتیه که
موجودات متباینه متفرقند موجود گردد و باین اصل مندفع میگردد و انچه در این
مقام گفته اند که قوه محرکه بفوق صورت ناریست که جوهر است و اگر در حجر یافت
شود باید که جوهر موجود در حجر باشد و این محال است و مذاهب دیگر در این مسئله
قول بتولید است یعنی هر حرکتی متولد حرکت دیگر است و قول بجذب یا دفع است
یعنی هوا استقدم منعطف بخلف میگردد و موجب دفع متحرک میگردد و قول بدفع
یا جذب است یعنی قاسر هوا و مرمی را با هم دفع میکند و چون هوا الطف است
قبول دفع را زود تر مینماید و موجب جذب مرمی میشود و این دو مذهب باطل است
بدلیل انکه اگر جذب و دفع باقی نمیماند تا اخر حرکت حرکت بعلتی غیر انها محتاج
خواهد بود و اگر باقی میمانند تخلف در احتیاج انها بعلت نمیشود [illegible] **فصل هفتم** در بیان
انکه در هر جسمی باید که مبداء میل مستقیم یا مستدیر موجود باشد و دلیل برای هر
بتقریر صاحب اسفار انست که ثانی هر جسمی با هو جسم هست که از مکانی بمکانی

یا از وضعی بوضعی حرکت نماید زیرا که اگر در آن جسم مبدأ میلی برای آن حرکت باشد فهو
المطلوب و اگر نباشد قبول حرکت از مبدأ او خارج برای آن آسان تر خواهد بود
بجهت آنکه در هر جا که میل جسم بجانبی شدیدتر باشد حرکتش از آن جانب صعب تر خواهد
بود زیرا که شیخ با عایق مانند یا عایق نمی باشد پس اگر جسمی یافت شود که هیچ مبدأ
میلی در آن نباشد قبولش میل خارج را در نهایت سهولت خواهد بود و از این
لازم میاید که وجود جسمی که در طباع فی مبدأ میلی نباشد محال باشد و الا باید که از
مکانی بمکانی دفعة حرکت تواند کرد و وجود حرکت بدون زمان ضروری البطلان است
و همین قدر از بیان برای مستبصر ناظر کافی خواهد بود و برای باحث مناظر [illegible]
که هر قوه جسمانیه میتواند شد که متصف بزیاده و نقصان و تناهی و لاتناهی گردد
باعتبار تعلق بعدد یا مقدار یا زمان و باید که بحسب عدة و مدة و شدة متناهی باشد
باین معنی که باید عدد آثار و حرکات آن متناهی باشد و هم چنین زمان آن در جانب
زیادة و نقصان زیرا که زمان حرکت مقدار است و هر مقداری فرض تناهی و لاتناهی
در آن ممکن است زیرا که این معنی از خواص کم است پس در زمان فرضش ممکن است
و در جانب ازدیاد اختلاف مده و عده است و در جانب انتقاص اختلاف
بحسب شدت و در توضیح این بیان میگوئیم که هر چیزی که با آن تعلق داشته باشد چونکه
که صاحب مقدار یا عدد باشد مانند قوایی که صادر شود از آنها عمل متصل در زمان
یا اعمالی که متوالی که متعدد باشد فرض نهایة و لانهایة در آن بحسب مقدار آن
عمل یا عدد آن اعمال میتواند نمود و آنچه بحسب مقدار است میتواند که با فرض وحدت
عمل و اتصال زمان آن باشد و میتواند که با فرض اتصال در عمل باشد بدون اعتبار

چنین

حیثیت وحدت و کثرت و باین اعتبارات قوی سه صنف میگردد اول قوایی که
فرض شود صدور عمل واحد از آنها در ازمنه مختلفه مانند رماة که سهام ایشان
قطع مسافت محدوده را در ازمنه مختلفه نماید و بالبدیهه آن که زمانش کمتر است
در قوه شدیدتر است از آن که زمانش بیشتر است پس غیر متناهی در شدت آن
خواهد بود که عملش در غیر زمان واقع شود دوم قوایی که فرض شود صدور عملی
از آنها بطریق اتصال در ازمنه مختلفه مانند رماة که ازمنه حرکت سهام ایشان
در هوا مختلف باشد و لامحاله آنکه زمانش اکثر است اقوی است از آنکه زمانش اقل
و عمل غیر متناهی در این صنف باید که در زمان غیر متناهی واقع باشد سیم قوایی که
فرض شود صدور اعمال متوالیه مختلفه بعدد از آنها مثل رماة که عدد رمی ایشان
مختلف باشد و در این صورت آنکه عدد اکثر از او صادر میگردد اقوی است از آنکه
عدد اقل از او صدور می یابد و غیر متناهی در عمل آنست که عدد عملش غیر متناهی باشد
پس اختلاف اول بشدت است و دوم بمده و سیم بعده و چون امتناع لاتناهی
بحسب شده یعنی وقوع از در زمان غیر منقسم یعنی در آن ظهور دارد زیرا که
زمان حرکت باید که قابل قسمت باشد پس شکی در این نخواهد بود که تاثیر قسری با
اختلاف قابل مقسور مختلف میتواند شد باین معنی که هر قدر که آن قابل بزرگتر
باشد تحریک قاسر از او ضعیف تر میگردد زیرا که ممانعت و مقاومتش اکثر و اقوی
میباشد بجهة آنکه معاوقة آن بحسب امریست که در طبیعت است و معلوم است که
چنین امری در جسم کبیر اقوی و در جسم صغیر اضعف است و چون این مقدمات معلوم
شد میگوئیم که در هر حرکتی سه امر نسبت بهم ثابت است زمان و مسافت و هر یک از سرعت و

و ایضاً و هر دو حرکتی که در دوام از این امور متفق باشند باید که در او سیم هم متفق
باشند و چون در یکی از این امور متفق و در یکی دیگر مختلف باشند باید که اختلاف
ایشان در ان امر سیم بر همان نسبت اختلاف در امر دویم باشد پس چون فرض
کنیم جسمی عدیم المیل که قاسری در مسافت معینه آن را حرکت دهد ناچار برای حرکت
ان زمانی معین خواهد بود زیراکه وجود مطلق در معین صورت بگیرد و هرگاه جسمی
دیگر را که برای ان میل طبیعی باشد و همان قاسر آن را بهمان قوه در همان مسافت حرکت
دهد ناچار زمان حرکت اش اکثر از زمان حرکت عدیم المیل خواهد بود والا باید که
حرکت با عائق مثل حرکت بی عائق باشد و هرگاه جسمی سیمی را فرض کنیم که قاسر
از بهمان قوه آن را حرکت دهد و میل طبیعی برای ان باشد که نسبت قوتش بقوت
میل ذی المیل اول مانند نسبت زمان حرکت عدیم المیل باشد بزمان حرکت ذی المیل
اول و زمان عدیم المیل را عشر زمان ذی المیل اول فرض کنیم پس با حفظ نسبت
لازم میاید تساوی زمان حرکت عدیم المیل و حرکت ذی المیل دویم پس باید که برای
میل دویم هیچ اثر نباشد و وجودش مانند عدمش باشد و این بالضروره محال است
و از ایرادات مورده در این مقام یکی عدم تسلیم امکان ذی المیلی است که نسبت
میلش بذی المیل اول مثل نسبت زمانین باشد چنین تواند بود زیراکه محتمل است
که میل در ضعف بجائی برسد که اضعف از ان ممکن نباشد و دیگر بر تقدیر تسلیم
امکان عدم تسلیم معاوق بودن است زیراکه میتواند بود که معاوقه متوقف
بر قدری از قوه باشد که بدون ان یافت نشود و دیگر است که نسبت زمانین
نسبت مقداریه است و نسبت معاوقین نسبت عددیه پس انطباق ضرور نیست

اگر فرض انقدر میل قدرتی رسیده [illegible]
[illegible]

[illegible]

زیراکه

زیراکه اول میتواند شد که صحیح باشد و جواب از این ایرادات است که مراتب
شدت و ضعف در قوی و کیفیات مانند مراتب زیاده و نقصان در مقادیر در
هیچ یک از جانبین متوقف بر حدی نیست که از ان تجاوز نتواند نمود چنانکه اجسام
در قبول انقسام منتهی بحدی نمیشود که دیگر قسمت پذیر نباشد و از دیاد نیز بجائی نمیرسد
که محتمل زیاده تر نتواند شد مگر باعتبار مانع خارجی هم چنین میول و اعتمادات در
نقصان و ازدیاد و هر چند میل ضعیف گردد برای وجودش اثری در معاوقه خواهد
بود زیراکه وجود مبدا اثر است القدر مسلم است که معاوقه اش خفیف و ضعیف است
و حال انچه تعلق بمقدار دارد مثل حال مقدار است در انچه عارض ان لذاته میشود
از قبول تساوی و مفاوته و تعادیت و معدودیت و تشارک و صم و غیر ذلک
و فرق همین که انها برای مقدار بالذات است و برای متعلقات مقدار بالعرض
و فاضل شارح در شرح هدایه و در افق گفته است که اقوی شبهه که برای این دلیل
وارد میاید اعتراضی است که علامه قوشجی بر ان کرده است و تقریرش است
که ممکن است که حرکت بدون معاوقه در زمان واقع شود و با ممکن نیست پس اگر
ممکن باشد میگوییم که بعضی از زمان حرکت در ذی المعاوق قوی بازاء نفس
حرکت است و باقی بازاء معاوقه و بنابراین زمان حرکت ذی المعاوق ضعیف
بر زمان حرکت عدیم المعاوق زائد خواهد بود بقدری که نسبت معاوقین اقتضا
نماید و اگر ممکن نباشد بطلان اصل مستدلال از ان لازم میاید زیراکه مبنای است
بر فرض اموری که بعضی از این محالات است پس نباید که نفس خلف آن محال باشد
نه خلو جسم از معاوق پس از این اعتراض جواب داده است اولا باعتبار

[illegible]

نفی اجزاء از تردید و گفته است که از آن ابطال استدلال لازم نمیاید زیرا که حاصل
برهان راجع است بآنکه وقوع حرکت از عدیم المعاوق در زمان محال است زیرا که
اگر ممکن باشد باید که از فرض وقوع آن با امور ممکنه که حرکت دو جسم مذکور
بر نهج مذکوره بوده باشد محالی لازم نیاید که آن تساوی زمان حرکت عدیم المعاوق
با زمان حرکت ذی المعاوق باشد و محال آنکه لازم میاید پس وقوع حرکت عدیم
المعاوق در زمان محال خواهد بود و وقوعش در غیر زمان نیز محال است زیرا که
هر حرکتی باید که در زمانی واقع شود پس حرکت عدیم المعاوق مطلقا محال خواهد
بود و مطلوب همین است و ثانیا باختیار شق اول از تردید و گفته است که اعتراف
بآنکه حرکت غیر مقتضی زمان است بر تقدیر وقوع محالی منافی جزم بآنکه در واقع
مقتضی زمان است نیست پس جزم بآن حاصل است و نظم استدلال در این صورت
نیز بر این نسق خواهد بود که اگر حرکت از جسم عدیم المیل واقع شود لا محاله در زمان
خواهد بود والا تخلف ملزوم از لازم لازم میاید و چون در زمان باشد تساوی
عدیم المعاوق و ذی المعاوق لازم میاید و آن محال است و در زمان نبود لیس نیز محال
پس حرکت از جسم عدیم المعاوق مطلقا محال است و هو المطلوب و حقیر میگوید که شارح
فاضل استدلال را ارجاع گردانیده است بآنکه حرکت عدیم المعاوق در زمان محال
و بانضمام اینکه حرکت در غیر زمان نیز محال است اثبات نموده است که حرکت
عدیم المعاوق مطلقا محال است و در جواب اول که مستدل میگوید که لازم میاید
که حرکت عدیم المعاوق با ذی المعاوق مساوی باشد و این باطل است خصم میتواند
گفت که چه چیز مانع است از آنکه قدری از زمان برای نفس حرکت باشد و قدری

بازاء معاوقه تا آخر اعتراض زیرا که مانع دو چیز است یکی تسلیم عدم امکان حرکت
عدیم المعاوق و دیگر اختلاف نسبت زمانین بالنسبت معاوقین و در جواب دوم
تجویز مانع واحد که اختلاف نسبتین باشد چیزی دیگر لازم نمیاید زیرا که وقوع حرکت
در زمان با عدم معاوق ممکن فرض شده است و چون توهم میشد که اخذ امکان
حرکت با استدلال بر امتناعش منافات دارد شارح تصریح نمود که منافاتی
در این نسبت زیرا که اعتراف بآنکه بر تقدیر محال ممکن باشد منافی جزم
بآنکه در نفس الامر ممکن است نیست و فاضل شارح بعد از آنچه نقل شد
فرموده است که این اعتراض را جمعی از متاخرین که ابو البرکات بغدادی
و امام رازی از آنها اند بوجهی دیگر ایراد نموده اند و آن وجه این است که حرکت
بنفسها مستدعای زمانی میکند و بسبب معاوقه مستدعای زمانی دیگر میشود و فاقد
معاوقه بهر دو را جامع است و فاقد آن بیکی اختصاص دارد پس زمان نفس
حرکت در هیچ حال مختلف نمیشود و زمان معاوقه بحسب قلت و کثرت آن مختلف
میگردد و زمان حرکت بانضیاف این اختلاف مختلف میشود بذات خود و بر این
تقدیر تخلف مذکور لازم نمیاید و در شرح هدایه گفته است که تقریر آنچه از
کلام خاتم الحکماء یعنی محقق طوسی ره در جواب آن مستفاد میگردد بر وجهی
که چیزی از ایرادات شارح تجرید و دیگران بر آن وارد نباید این است که اگر
مقصود از قول معترض که حرکت بنفسها مستدعای زمانی می نماید آن است
که بدون حصه از سرعت و بطوء مستدعای زمانی میکند ظاهر البطلان است
زیرا که حرکت از سرعت و بطوء منفک نمیشود و هر چه از چیزی منفک نمیشود

نیست که آن جزء اقتضاء امری نماید بدون آن شیء و اگر چه در اقتضاء دخیل نباشد
و اگر مقصود این است که با قطع نظر از حدی از سرعت و بطوء اقتضاء قدری از
زمان میکند آن نیز فاسد است زیرا که نسبت حرکت بحدود سرعت و بطوء مثل نسبت
جنس است بفصل در ترکب انواع و در نوع بسیط هیچ تقوّمی برای جنس
نمی باشد نه در خارج و نه در ذهن مگر بفصل و هر چه در نفس الامر تقوّم ندارد چگونه
اقتضاء میتواند کرد و اگر مقصود این باشد که ماهیت حرکت اقتضاء زمانی میکند لازم
میاید که زمان بعضی از آن متساوی باشند و این محال است زیرا که زمان بعض حرکت
بعض زمان آن حرکت است بلکه حرکت از آن حیث که حرکت است نظر امری مطلق از
زمان و مسافت را اقتضاء میکند و قدر معین از آن در حرکت مخصوص اقتضاء
میکند و اگر مقصود این است که حرکت باستقلالها با قطع نظر از عائق زمانی را اقتضا
میکند و با عائق زمانی دیگر را میگوئیم که حرکت جزئیت قابل شدت و ضعف بحسب
حدود سرعت و بطوء و هیچ از آن تصور نمیتوان نمود مگر با حدی از آن حدود
حدود و تحصیل آن در ضمن مرتبه از آنها محتاج بمخصص است و ممکن نیست که مخصص
طبیعت باشد بجهت عدم تفاوت در آن و نه قاسر بجهت انتهاء قسر بطبیعت این قدر
هست که اگر حرکت نفسانیه باشد میتواند شد که نفس محدد حال آن در سرعت
و بطوء باشد بواسطه ادراک مرتبه از آنها بقوه خیالیه که ملائم با نفس باشد
و از آن میل بآن مرتبه بهم رسد و بحسب آن میل حرکت بر حدی معین از سرعت
و بطوء حاصل شود پس اگر فرض کنیم ارتفاع جمیع چیزهائی را که وجودش با جسم
بحسب ذات جسم واجب نیست تحقق حرکت ممکن نخواهد بود زیرا که برای

حرکت محدودی موجود نمی باشد مگر در حالتی که حرکت نفسانیه باشد که در این صورت نفس
حال حرکت را در سرعت و بطوء تحدید می نماید بنحوی که مذکور شد و اما در حرکات
طبیعیه چون برای طبیعت نه تفاوت است و نه شعور بملائم و غیر ملائم پس اینجا علت
در آن متصور نمیگردد بلکه میباید که طبیعت بحسب ذات حرکت را در جزو زمان
حاصل کند اگر ممکن باشد و هم چنین در حرکات قسریه اگر فرض شود که قاسر در مرتبه
تمام باشد هیچ تفاوتی بسبب آن نخواهد بود و نه هیچ شعور بملائم و غیر ملائم
و چون میل امری است مختلف متفاوت در هر یک از این دو حرکت محتاج خواهد
بود بامری که محدد میل مقتضی حرکت بوده باشد پس تفاوتی که بسبب آن میل متعین
میگردد و هر مرتبه از مراتب حرکت در سرعت و بطوء حاصل متعین میشود باید که امری
خارج از قوه محرکه باشد خواه از متحرک هم خارج باشد و خواه نباشد و آن امر
مسمی بمعاوق داخلی و خارجی است اما معاوق خارجی مثل اختلاف قوام ما یتحرک فیه
مانند هوا و آب بحسب رقت و غلظت قوام و اما معاوق داخلی ممکن نیست که
معاوق حرکت طبیعی تواند بود زیرا که ذات شیء نمیتواند شد که چیزی را اقتضا
نماید و معاوق از آن اقتضا نماید بلکه معاوق حرکت قسریه میتواند بود چنانکه
طبیعت و نفس که مبدء میل طبیعی اند معاوق حرکت قسریه میتوانند شد
پس میگوئیم که از ارتفاع این دو معاوق یعنی داخلی و خارجی ارتفاع سرعت
و بطوء از حرکت لازم میاید و از آن ارتفاع حرکت لزوم پیدا میکند و از
این جهت حکما استدلال نموده اند با محال این دو حرکت هم بر امتناع عدم معاوق
خارجی و امتناع وجود خلاء را از آن ثابت نموده اند و هم بر وجوب وجود معاوق

داخلی و مبدء میل طبیعی را اثبات کرده اند در اجسامی که بقسر حرکت توانند نمود
چنانکه در این مسئله دو وجه استدلال است که چون اختلاف معاوقه مقتضی اختلاف
سرعت و بطوء است پس معاوقه قلیله بازاء سرعت و معاوقه کثیره بازاء
بطوء خواهد بود و نسبت معاوقه بمعاوقه در قلت و کثرت مثل نسبت مسافت بمسافت
بر تکافوء و مثل نسبت زمان بزمان است بر تساوی پس چون این معنی معلوم
گردید فرض بکنیم متحرک عدیم المعاوقه را که مسافتی را در زمانی قطع نماید و متحرک
دیگر را با معاوقه که همان مسافت را قطع کند و لامحاله زمان قطع این متحرک اکثر
از زمان قطع عدیم المعاوقه خواهد بود و متحرک ثالثی را فرض بکنیم با معاوقه
و کمتر از معاوقه اول بر نسبت دو زمان پس این متحرک ثالث همان مسافت را در
زمانی مساوی زمان حرکت عدیم المعاوقه قطع خواهد کرد و از این خلف لازم
خواهد آید زیرا که وجود معاوقه با عدم آن مساوی خواهد شد مگر آنکه حرکت
عدیم المعاوقه در لا زمان یعنی در آن قرار دهیم و آن نیز محال است فصل هشتم در بیان
آنکه قوه محرکه جسمانیه در تحریک متناهی است و این مطلبی است معتنی به زیرا که
مطالب حکمیه بسیار بر آن مبتنی میگردد و در بعضی از مسائل اعتقادیه دینیه
مدخلیت دارد و بیان آن مشتمل است بر بعضی تحقیقات ضروریه پس تعرض بآن
در این مقام ضرورت است لهذا میگوییم که حکما در اثبات آن گفته اند که معلوم است
که تناهی و عدم تناهی از خواص کم است و قوی بآن متصف نمیتوانند شد مگر
باعتبار تعلق بمقادیر و اعداد و آن بیکی از دو وجه صورت میتواند گرفت یکی آنکه ما فیه
القوه غیر متناهی باشد و دیگر آنکه ما علیه القوه غیر متناهی باشد و اول باید که اجسامیکه

[illegible]

قوه بآن تعلق دارد در مقدار یا عدد غیر متناهی باشند تا آنکه قوه بسبب آن غیر
متناهی باشد بواسطه آنکه انقسام محل مستلزم انقسام حال است و دویم چون
مقوی علیه غیر متناهی است قوه نیز باید که غیر متناهی باشد و پیش از این معلوم
شد که تناهی و عدم تناهی قوه یا در شده است و یا در عده و یا در مده پس میگوییم
که ممتنع است که قوه جسمانیه در شده غیر متناهی باشد زیرا که وقوع آن حرکت یا در
زمان خواهد بود و یا در غیر زمان و هر دو قسم باطل است زیرا که در شق اول لازم آید
که حرکتی در زمانی اقل از زمان آن حرکت واقع شود باعتبار آنکه زمان قابل انقسام است
و اما در شق ثانی باعتبار آنکه حرکت قطع مسافت است و هر مسافتی منقسم است و قطع بعضی
از آن قبل از قطع کل آن است و از این معلوم میشود که قوه مجرده نیز نمیتوانند که در
تحریک غیر متناهی در شدت باشند و اما امتناع وجود قوه غیر متناهیه بحسب عده و مده
بسبب آنست که آن قوه یا طبیعی است و یا قسری و اگر طبیعی باشد باید که جسم عظیم
و صغیر در قبول تحریک از آن قوه مساوی باشند زیرا که اگر مختلف باشند سبب
آن اختلاف جسمیت نمیتواند بود زیرا که کل اجسام در آن معنی مشترکند و امر
طبیعی نیز نمیتواند بود زیرا که اگر مانع از حرکت طبیعی باشد حرکت طبیعی نخواهد بود
و امری قسری نیز نمیتواند بود زیرا که مفروض عدم آنست و لکن عدم اختلاف
عظیم و صغیر در قبول حرکت از قوه محرکه محال است پس سبب اختلاف آن دو
جسم در قبول اختلاف جوهر قوه است بحسب اختلاف در مقدار آن و آنچه
از آن که در اکبر است اکثر است از آنچه در اصغر است که جزو اکبر است و در اکبر آن
قدر موجود است با زیادتی و اگر قسری باشد تحریک در عظیم و صغیر مختلف میشود

نه بسبب اختلاف محرک زیرا که معاوق در عظیم اعظم است از معاوق در صغیر پس
چون این معانی مقرر گردید میگوئیم که وجود قوۀ جسمانیه طبیعیه که تحریک نماید
جسم را تحریکی غیر متناهی از محالات است زیرا که قوۀ جسمانیه که در کل جسم است
اعظم است از قوۀ جسمانیه که در جزو است پس در صورتیکه هر دو قوه جسم خود را
از مبدء مفروض حرکت دهند بغیر نهایه لازم بیاید که فعل جزو مساوی فعل کل باشد
و آن ممتنع است و اگر تحریک اصغر متناهی باشد باید که زیادتی تحریک اکبر بر آن بنسبت
مقدار جزو بمقدار کل باشد پس کل قوه متناهی خواهد بود و هم چنین در تحریک قوه
قسریه این است حجت قوم برای این مطلب بر طبق تقریر صاحب اسفار قدس سره و
اعتراض بر آن بچند وجه است اول آنکه بعید این حجت مبتنی است بر آنکه هر حالی با انقسام
محل منقسم میشود و این منقوض است بوحدت و وجود و نقطه و اضافات و صاحب
اسفار از این اعتراض جواب داده است که در طریقه ما ثابت گردیده است که وحدت
و وجود در شیئ واحد اند و در هر چیزی بحسب آن چیز موجود اند بلکه هر دو نفس آن چیز
بحسب ذات و از عوارض تحلیلیه اند برای مجرد در ظرف ذهن پس وجود جسم مثل
جسم منقسم است و وحدت آن عین اتصال آن است و همچنین از نقطه و اضافه حال
منقسم باشد منقسم نیستند بلکه هر یک باعتبار حیثیت دیگر حال اند مثل تناهی در نقطه
و مثل ابوت در اضافه و اگر اضافه عارض منقسم باشد منقسم گردد با انقسام آن منقسم
خواهد شد مثل مساحات و محاذات و امثال اینها دویم آنکه جزو قوه موثر بودنش در جزوی
از اثر کل منقوض است بآنکه اگر ده نفر نتوانند که جسمی را حرکت دهند و بقدر مسافت
معینی آنرا بلند گردانند در زمانی معین باید که یک نفر از ایشان نتواند از آن جسم

ان مسافت

آن مسافت بلند گرداند تا در تمام آن مسافت در ده برابر زمان اول بلند سازد
و حال آنکه نشاید که آن یک نفر قادر بر تحریک آن بهیچوجه نباشد پس جائز است که
برای قوه جزو نسبت در سائر نباشد اگرچه برای آن نسبت در وجود باشد و جواب
آنست که جزو قوه موجوده باشد و برای آن تاثیر نباشد معنی ندارد مگر آنکه مانع
باشد زیرا که موثر بودن قوه از لوازم ذاتیه است و کلام در جزو قوتیست که در حقیقت
کل باقی باشد بدون آنکه حالتی دیگر عارض آن شود پس شاید که حال جزو در نزد
از کل غیر حال آن باشد در نزد اتصال و اگر متغیر نگردد در فعل هر یک از اجزاء جزو
فعل کل خواهد بود و اگرچه در حال انفراد باشد زیرا که اگر چنین نباشد اگر در نزد
اجتماع حالش تغیر نکند باید که آن مجموع قوه بر فعل نباشد و اگر حالش تغیر کند ناچار
امری دیگر ضرور بوده است که در نزد اجتماع حاصل میشود پس آن اجزاء اجزاء
صورت قوه نخواهند بود بلکه اجزاء ماده آن می باشند و قوه آن امر حاصل در
نزد اجتماع است و اما مثل عشره که در حمل ثقیل مستقل اند هر یک در نزد اجتماع
جزئی از ثقیل را حمل نماید و شاید که در نزد انفراد بر صفتی که در نزد جزئیت
بر آن بوده است باقی نماند و مع ذلک اگر تاثیرش نماند و تاثیر دیگری بآن
ضم شود و هم چنین تاثیر قوه دیگران البته در حالتی که تاثیر قوه و همین
بر او وارد میگردد آن ثقل برداشته خواهد شد چنانکه در صورت اجتماع ده
نفر باهم برداشته میشود و لکن در تفرقه حصول اسباب برای زوال
آن ممتنع است سیم آنکه حکما متفقند بر آنکه هرچه وجود ندارد نمیتوان بزیادت
و نقصان آن بر آن حکم کرد و حل شبهه کسی با آنکه برای زمان اثبات بدایت

زمانی می نماید بعضی مقدم میکنند پس چگونه در اینمقام حکم میتوان کرد
بزیاده ونقصان بر اموریکه این قوی قوه اند بر انها و ممنوع از قوه بفعل امده
و مانند اعداد است در عدم وجود و جواب اینست که اگرچه مقوی علیه بالفعل بر
سبیل تفصیل موجود نیست ولکن بالقوه بر سبیل اجمال موجود است زیرا که
وجود اشیا در مبداء فاعلی انها نسبتی است قوی و شک نیست بمقابل انها نیست
و جزو قوه بذاته مستحق است که قوه بر امری باشد و همچنین کل قوه بر
پس حکم باینکه ما یستحقه الجزو انقص است از ما یستحقه الکل حکم بر معدوم نیست
زیرا که ان دو استحقاق برای ان دو جزو موجودند اگرچه مستحق انها موجود
نیست پس قوه بودن قوه بر امری برای ان بالفعل حاصل است خواه مقوی
علیه موجود باشد و خواه نباشد بلکه وجودش در قوه بعینه از وجود است
و وجودش بعد از قوه خروج دیگر است و بر هر دو حکم صحیح است و فرض اینکه
قوه متناهی یا غیر متناهی است در حال حصول مستحق و مقوی علیه نیست بلکه
در حال حصول قوه و استحقاق است و حکم این است که استحقاق جزو جزو
استحقاق کل است و از این لازم میاید که استحقاق کل متناهی باشد و از وجوب
تناهی استحقاق کل تناهی مقوی علیه لازم میاید خواه بالفعل موجود باشد
و خواه بالقوه چهارم انکه اگر زمین در حیز خود دائماً باقی تواند بود
و چیزی عارض ان نشود از قوه ان فعل دائم حاصل میشود و ان سکون دائم
و شیخ رئیس از این جواب داده است که سکون عدم است و فعل نیست و انچه
که بزمان منقسم نشود دیر نیست و ان زمانی از قوه دیگر که فاعل حرکت است

یافت بشود

یافت بشود پس از قوه ارض بسکون فعلی صادر نمیگردد و اگر فعلی صادر گردد
و غیر متناهی بودنش از این قوه نیست بلکه بسبب قوه دیگر است حرکة علی زمانی
غیر متناهی است و باین زمانی غیر متناهی می باشد و صاحب اسفار برای جواب
اعتراض نموده است که اگرچه سکون عدمی است لکن حصول ارض در حیز خودش
از مقولة این است که از اعراض است و همچنین لون زمین و شکل و ثقل و قدر و ما
و سایر صفات ان که بعضی از باب کیف است و بعضی از باب کم و بعضی از باب جوهر
مثل جسمیت زمین و همه انها معلول طبیعت ارضیه و مستفاد از انند و حق در جواب
انست که بگوئیم که بقاء و دوام جسم طبیعی واحد بعدد در مقام خود و بر فعل و حال خود
ممتنع است و از اینجا عقل حکم بجزم میکند بعدم بقاء جسمی از اجسام بر سبیل دوام خواه
بحسب استقلال نفس خودش باشد و خواه بواسطه ماده که از مبادی بان
برسد زیرا که هر چه ملحق بچیزی میگردد بواسطه وجود ذات خودش ملحق میشود پس
هرگاه غیر متناهی بودن قوه ذات ان را بر او ابتدا ممتنع باشد بواسطه نیز ممتنع
خواهد بود پنجم از اعتراضات معارضه است بدورات فلک که بزیاده و نقصان
مختلفند و غیر متناهی زیرا که قوه محرکه کره قمر قوتیست که دوراتی اکثر از انچه قوه
محرکه کره زحل بر ان قادر است پس از این لازم میاید تناهی هر دو قوه محرکه و از
ان تناهی حرکتین لازم میاید و اگر از ان تناهی حرکات لازم نیاید از اختلاف
فعل کل قوه و جزو نیز تناهی ان لازم نمی اید و جواب اینست که اختلاف قوتین
در کره قمر و کره زحل بشدت و ضعف است نه بکلیت و جزئیت پس از بحث ما
خارج است زیرا که انچه ما اثبات نموده ایم ان است که استحقاق و استیجاب جزو

قوه باید که جزو استحقاق واستیجاب کل قوه باشد پس باید که هردو استحقاق غیر متناهی باشد زیرا که اختلاف ان ادوار همین مقدار است و لیس واما محرکات الافلاک فما هستند متخالف در حقایق و حرکات انها نیز در حقایق متخالفند پس نباید که فعل بعضی جزء فعل بعضی دیگر باشد و نه از ید و نه انقص از ان تجب کمیت چنانکه در میان خط مستقیم و دایره نسبت عددی است و نه نسبت مقداری و بعنوان گفت که دورات قمر از دورات زحل بیشتر است و دورات یک جزند زیرا که مذکور رسید که بناء کلام بر نفوت ستحق کل و مستحق جزو نیست بلکه در استحقاق است ششم معارضه نفوس فلکیه که قوای جسمانیه اند و افعال غیر متناهیه از ارادات و تحریکات از ان صادر میگردد و قول ان کسی که گفته است که محرک فلک عقلیه است ضعیف است زیرا که قوه عقلیه چون حرکت دهد چیزی را باید است که افاده میکند حرکت را یا افاده میکند قوه را که حرکت بان قوه حاصل میشود پس اگر افاده کند قوه محرکه را ان قوه جسمانی خواهد بود پس قوه فاعله افاعیل غیر متناهیه جسمانی می باشد و اگر قوه عقلیه مفید حرکت باشد قوه جسمانیه مبداء ان حرکت نمی باشد پس ان حرکت حرکت نخواهد بود زیرا که محقق گردید که فاعل قریب حرکت باید که امری باشد متغیر الحال باشد و مفارق چنین نیست و ایضا جمیع اجسام در جسمیت مشارکند و بعضی که قبول اثار جوهر مفارق می نمایند باعتبار قوه جسمانیه موجوده در ان است پس لا محاله باید که محرک قوه جسمانیه باشد و از این اعتراض جواب داده اند که مؤثر در وجود این حرکات جوهر مفارق است لکن بواسطه نفوس و ان به برهانی بر مؤثر نشده است و بر واسطه نشده است و صاحب اسفار این جواب را پسندیده است و گفته است که هرگاه جائز

باشد بقای قوه جسمانیه در تاثیرات غیر متناهیه با واسطه بودن شئی در صدور افعال غیر متناهیه از مفارق جائز خواهد بود که خود مبداء افعال غیر متناهیه باشد زیرا که واسطه فعل یا واسطه در ثبوت است و یا واسطه در عروض و بر هر تقدیر اتصاف واسطه با غیر متناهیه لازم می اید و امام رازی در این مقام گفته است که میگوئیم بلکه ممکن است که قوه جسمانیه علت افعال غیر متناهیه نتواند بود اگر مراد شما که مؤثر در افعال غیر متناهیه نتوانند بود این سخن لغو بلکه مضر است زیرا که شما در باب دیگر بیان نموده اید که محال است که قوه جسمانیه مؤثر در ایجاد بوده باشد و بعد از ان محتاج باثبات ان نمیشد که مؤثر در افعال غیر متناهی نتواند بود و نخواهد بود زیرا که این معنی در ان باب داخل است بلکه موهم خلاف ان قول است زیرا که از ان توهم میشود که جائز است که قوه جسمانیه مؤثر در افعال متناهیه باشد و شما با ان اعتراف ندارید و اگر مراد است که قوای جسمانیه در میان عقل مفارق و اثار غیر متناهیه انها واسطه نتوانند شد این معنی درباره نفوس فلکیه باطل میشود و صاحب کتاب اسفار گفته است که مدفعی برای این بحث نیست مگر بر جوع تحقیق تجدد قوای جسمانیه زیرا که حکم نفس از این جهت که متعلق است بجسم حکم در تجدد و دثور و از این جهت که عاقل و معقول است حکمش حکم عقل فعال است و این معنی بعد از ان است که عقل بالفعل شود و از قوه استعدادیه بالکلیه بیرون رود و تحقیق انست که جمیع طبایع متجدد الوجود و متجدد الهویه اند و برای انها حرکت معنوی و توجهی غریزی بجانب باری جل مجده است زیرا که اول وجهه کبری و چون مقام عقل برسند بعالم الهیت متصل میگردند و ساکن میشوند بجهت انکه از ذات

۱۲۹ خود فانیه و باقی ببقاء الله میشوند پس همه اجسام و جسمانیات چه طبایع و چه نفوس
متجدد و حادث و زائل اند و باقی از انها ببقاء الله باقی اند مخفی نماند که ان قوه که این ا
که منتهی میگردد دیگر ما بحکم انعدام منی دران واجب لذاته باشد و یا اینست که چنین نیست
و اول موجب انتقال ماهیت است از امکان با متناع و این محال است و اگر علل و شرایط
ممکن التاثیر باشند و شرایط هم ممکن البقاء ابدی باشند چگونه ممکن است که کسی بگوید
که قوه ممتنع البقاء است و مادام که باقی است تاثیر نیز خواهد بود پس قوه که افعال
غیر متناهی در مدت از ان صادر گردد ممتنع نخواهد بود و جواب این آنست که وجوب و
امکان و امتناع حال ماهیت است قیاس بمطلق وجود پس ماهیت قوه جسمیه ممکن وجود و
بقاست لفظا منفی ماهیت ان و این معنی منافی انکه بعضی وجودات لفظا بهویت وجود ابد
ممتنع الدوام باشند نیست بجهت قصورش و انکه متضمن ثبوت است عدم دوام را
و انچه بعضی از علما در جواب از این اعتراض گفته است که قوه جسمانیه انعدامش
واجب میگردد نه بالذات بلکه بجهت قواسر خارجیه که موجود میگردد و ان قوه را باطل میگرداند
و اگر چه قوه من حیث هی هی واجبه الزوال نیست لکن اسباب کلیه و مصادمات
مسببات جزئیه ان اسباب گاهی بجایی میرسد که حکم واجب میگردد صحیح نیست زیرا
که بسیاری از موجودات هست که بقای ان محال است و اگر چه فرض شود که جمیع قوا
از ان مرتفع باشند و چگونه چنین نباشد و حال انکه هیچ ممکنی نیست که ضروری از وجود
بر ان محال نباشد فصل نهم در بیان تقسیم حرکت باعتبار ما فیه یعنی باعتبار مقولاتی که
حرکت دران واقع میشود و وقوع حرکت در مقوله چنانکه شیخ در شفا گفته است
احتمال چهار وجه دارد اول انکه مقوله موضوع حقیقی حرکت باشد دوم انکه

موضوع

موضوع جوهر باشد اما بتوسط مقوله سیم انکه مقوله جنس حرکت باشد چهارم انکه جوهر ۱۳۰
متبدل و متغیر گردد از نوعی از مقوله بنوعی دیگر یا از صنفی بصنف دیگر بر حسب تدریج
و حق معنی اخیر است زیرا که بر معانی ثلاثه اول بجهت انکه معنی شود مثلا انکه این است که سواد
فی نفسه شدید گردد زیرا که اگر ذات سواد بعینها باقی باشد و صفتی دران حادث گردد
اشتداد دران بهم نرسیده است بلکه بر همان حال باقی است که پیش از ان بوده است
و اگر صفت زاید حادث گردد و ذات سواد بعینه باقی ماند تبدل در ذات سواد نخواهد
بود بلکه در صفات ان خواهد بود و صفات غیر ذات است و اگر ذات سواد باقی نماند یعنی
حاصل نشده است بلکه سواد اول معدوم شده است و سواد دیگر حادث گردیده است پس ا
حرکت نیست پس از این بیان ظاهر شد که موضوع حرکت محل سواد است و نفس
سواد نیست و حرکت از ان بیرون می برد از فردی از سواد و واصل میسازد در
فردی دیگر و مثل این است حرکت در مقدار یعنی محل مقدار حرکت میکند در افراد مقوله
کم باین معنی که مقادیر متعاقبه بر جسم وارد میشوند که بالقوه غیر متناهی اند و
اگر کسی بگوید که اگر معنی وقوع حرکت در مقوله معنی مذکور باشد لازم میاید که حرکت در مقوله
متحقق نباشد زیرا که انتقال از فردی از مقوله بفردی دیگر وقتی متصور میگردد که ان
افراد بالفعل موجود باشند و از وجود بالفعل افراد مقوله مثل آنات و انحصار
غیر متناهی از موجودات مرتبه در میان دو حاصر لازم میاید میگوئیم که ان افراد
اگر چه موجود و متمیز بالفعل نیستند لکن بقوه قریبه بالفعل موجودند باین معنی که در
هر آنی از انات که قطع حرکت در آن ان فرض شود متحرک بنوع مخصوصی متصف خواهد
بود و بر این جواب وارد اورده اند که از این لازم می اید که برای متحرک اینی در زمان

حرکت اینی نباشد و هم چنین متحرک کمی در زمان حرکت خالی از کم بالفعل باشد و بطلان
آن ظاهر است و علامه شیرازی از این برد جواب داده است که متحرک در حال حرکت
متصف میگردد بمتوسط میان آن افراد و آن متوسط خالی است میان صرافت
قوه و محوضت فعل و آنچه ضروری است اینقدر است که باید جسم از انواع اعراض و لو بعض
در آنها خالی نباشد و اما آنکه باید از افراد بالفعل آن اعراض خالی نباشد نه ضروری است
و نه مبرهن بلکه شاید که برهان اقتضای خلاف آن نماید و بر این جواب وارد میآید که
متحرک در این آن از امور است که در هر آنی که فرض شود جسمی بر او احاطه نموده است پس
بالضروره برای آن این بالفعل خواهد بود و الا خلا لازم میاید و ایضا چون افلاک
هرگز از حرکت وضعیه خالی نیستند باید که هرگز برای آنها وضع نباشد و حق در جواب است
که افراد مقوله که حرکت در آن واقع میشود منحصر در افراد آنیه نیست بلکه برای آنها افراد
تدریجیة الوجود است که منطبق است بر حرکت بمعنی قطع بلکه در نزد بعضی عین حرکت
بمعنی قطع است پس برای متحرک مادام که حرکت بر نهج اتصال باقی است فرد واحد زمانی
متصل غیر قار از مقوله که حرکت در آن واقع است ثابت خواهد بود و آن فرد متضمن است
جمیع حدودی را که در آنات زمان حرکت ممکن الفرض باشد و نسبت آن حدود بسوی
آن فرد مثل نسبت نقطه است بخط پس فرد زمانی حاصل بالفعل است برای متحرک چون
فرض فارض و اما حصول افراد آنیه در آناتیکه حدود این فرد و ابعاض آن بوده باشند
موقوف بر فرض است پس نه خلو جسم از مقوله لازم میاید و نه ثبوت غیر انات و نه انحصار غیر
متناهی در بین دو حاصر و از آنچه مذکور شد بر بصیر محقق معلوم میگردد وجود حرکت قطعیه
یعنی حرکت ذات هویه متصله اتصالیه منقسمه بنحو انقسام مقادیر تا بغیر نهایت باجزاء

منتهی بود و حدود اسم خواه عین مقوله که حرکت در آن واقع شده است باشد و خواه
جزء آن و اما بطلان وجه ثانی نیز از آنچه مذکور شد معلوم گردید زیرا که هر چیز که موضوع
عارض متبدل شده اند بوده است و در عروض آن نیز متبدل شده اند بوده و اما قسم سیم که مقوله جنس حرکت
باشد بعضی بآن رفته اند و گمان کرده اند که بعضی از مقوله این قار است و بعضی غیر
قار و آن حرکت مکانیه است و بعضی از کیف قار است و بعضی غیر قار و آن انفعالات
و بعضی از کم قار است و بعضی از غیر قار و آن نمو و ذبول است و سیال از هر جنسی حرکت
و حق آنست که حرکت تجدد امری است نه امر متجدد چنانکه سکون قرار شیء است نه شیء قار

فصل دهم در تعیین آنکه کدام مقوله از مقولات حرکت در آن واقع میشود پیش
تر مذکور شد که تعلق حرکت بشش چیز است و از جمله آن شش چیز ما فیه الحرکه است که مقوله
باشد و چون تعلق بآن ازید از تعلق است بباقی [illegible] جمعی گمان کرده اند که حرکت
عین مقوله است اگر چه این گمان باطل است بجهت آنکه حرکت تجدد مقوله است اینقدر هست
نسبت حرکت بفاعل مقوله آن بفعل است و بمنفعل مقوله آن انفعال و باین سبب
ممتنع است که حرکت در این دو مقوله واقع شود زیرا که حرکت خروج از هیئتی بتدریج
آنست پس باید که آن هیئت قار باشد و اگر قار نباشد خروج از آن نخواهد بود بلکه
انعدام در آن خواهد بود و بالجمله معنی حرکت در مقوله آنست که برای متحرک در هر
آنی فردی از آن مقوله باشد پس باید که برای مقوله که حرکت در آن واقع میشود
افراد آنیه بوده باشد و برای این دو مقوله فرد آنی متصور نبوده و بهمین بیان
ظاهر میگردد که در مقوله متی نیز حرکت متصور نبوده اگر در مقوله متی حرکت
باشد باید که برای متی متی دیگر باشد و اما در مقوله اضافه اگر چه تجدد در آن واقع

میتواند شد اما از انجا که اضافه را وجودی مستقل نیست بلکه وجود وی تابع وجود طرفین است
بالذات حرکت دران نمیتواند بود و هم چنین حرکت در جده و اما در مقوله کم و کیف
واین و وضع حرکت واقع میتواند شد بالاتفاق و در مقوله جوهر بمذهب قدما واتباعین
حرکت می باشد و مشائین از ان انکار نموده اند و فاضل شارح در شرح هدایه پیروی
مشائین نموده است و خلاصه دلیلی را که شیخ در شفا بر امتناع ان اقامه نموده است
انست که اگر حرکت در جوهر واقع شود باید که انتقال از شخص جوهر بشخص دیگر
واقع شود یا از نوع جوهر بنوع دیگر و در صورت اول تغیر در ذات صورت جوهریه
واقع نشده است بلکه در عوارض مشخصه وارد شده است و ان استحاله است نه حرکت در
جوهر و در صورت دوم در هر انی نوعی دیگر از جوهر موجود خواهد شد و تحقق اتصال
وحدانی میان امور متخالفه بحسب ماهیت ممتنع است پس در میان هر جوهری و جوهر
دیگر انواع غیر متناهیه بالفعل موجود خواهد بود بخلاف کیف که قابل اشتداد و تضعف است
پس ممکن است که کیفیت واحده یافت شود که از اول زمان حرکت تا اخر مستمر باشد
و جزئی وحدی سوای اجزاء مفروضه برای ان نباشد و این معنی در امری متصور میشود
که حال در امری باشد که تقومش از حال نباشد و این معنی برای صورت نسبت بماده
ممکن نمیتواند بود پس در مقوله جوهر حرکت نخواهد بود و در اسفار گفته است که در این
دلیل مغالطه هست ناشی از خلط میان ماهیت و وجود و اشتباه در اخذ ما بالقوه
بجای ما بالفعل و بیانش موقوف است بر بیان کیفیت وجود حرکت و لهذا میگوئیم
که حرکت چنانکه مذکور شد نفس خروج شیء است از قوه بفعل و از این جهه میگویند
که معنی تسود اشتداد سواد نیست بلکه اشتداد موضوع است در سوادیت و گفته اند

که در

که در موضوع در سواد موجود نیست یکی سواد اصل مستمر و دیگری سواد زائد زیرا
که اجتماع مثلین در موضوع واحد ممتنع است بلکه برای موضوع در هر حدی زمانی
مبلغی از سواد موجود است زیاده بر انچه در حد سابق موجود است و این زیادت
متصله حرکت است نه سواد زیرا که اگر حرکت را بزیادتی در سواد دانیم از این
خالی نخواهد بود که با سواد اول بعینه موجود است و در نزد اشتداد زیادتی
عارض ان گردیده است و یا موجود نیست و در صورت دوم نمیتوان گفت که جزئی
که معدوم شده شدید گردیده و در صورت اول شیء ثابت سیال نمیتواند بود و از
این ظاهر میگردد که باید در هر انی مبلغ دیگر از سواد موجود باشد و از این لازم
میاید که تسود سواد را در هر انی از نوعی بنوعی دیگر نقل نماید زیرا که سواد کیفیت
بسیطه است پس اگر فرض کنیم که نقطه مانند سر مخروطی بر سطحی حرکت نماید در
انجا نقطه واحده هست که نسبت به حرکت یعنی توسط است و نقطه های دیگر هست
که ان نقطه بهریک از انها متحد میگردد بنحوی که تعین مطلقه اش بالتعینات ان
نقطه های مفروضه جمع میشود و هم چنین در هر حرکتی چیزی هست که بمنزله نقطه
سیاله است و برای ان وحدت ضعیفه هست و اشباه دیگر نیز هست که از وقوع شیء
متحرک در هریک از حدود مفروضه منتزع میگردد پس در سواد امری مستمر که وحدت
ضعیف و بمنزله اصل است حاصل است و اشباه دیگر نیز هست که متخلف بر سواد
اصل و شدت بزیادتی و لکن بحسب تحلیل در عقل نه در خارج و از انچه گفتیم ظاهر شد
که برای سواد از اول اشتداد تا اخر ان هویت مشخصه واحده هست که
در هر انی کامل میشود و انکه میگویند اشتداد سواد را از نوعی بنوعی دیگر نقل

میکند و در هر حدی برای ان نوعی دیگر موجود است با این معنی منافات ندارد زیرا که
وجود این انواع و امتیاز انها از یکدیگر بحسب قوه است نه بحسب خارج زیرا که
تحقق دو نوع متباین بفصل بیک وجود موجود بالفعل نتوانند بود و بعد از
بیان این معانی میگوئیم که چون در موضع دیگر بثبوت رسیده است که برای وجود
واحد شئون و اطوار متعدد بود و قائلین باشتداد کیفی و ازدیاد کمی
قائلند باینکه حرکت واحده امری تشخصی است در مسافت تشخصیه برای موضوع تشخصی
و بر این استدلال نموده اند باینکه کون در وسط که واقع است از فاعل تشخصی و قابل
تشخصی در میان مبدا و منتهای معین کونی مبهم نوعی نیست بلکه حالتی است تشخصی که
که متعین است بفاعل و قابل و سایر انچه در ان است و هم چنین هر سوم از ان
واحد متصل است که هیچ جزء بوصف جزئیت برای ان نیست و برای ان اجزاء
و حدود بالقوه است پس هرگاه در کم و کیف و انواع انها ممکن است که انواع
بلا نهایت بالقوه در میان دو طرف انها موجود باشد با بودن وجود متجدد امری
تشخصی از باب کم یا کیف پس مثل ان در جوهر صوری نیز ممکن و جائز خواهد بود
و ممکن است اشتداد و استکمال ان بحسب ذات خودش بنحویکه وجود واحد تشخصی
مستمری متحقق باشد که بالتشخص و وحدت جوهریه متفاوت الحصول باشد
بنحویکه در هر انی که مفروض شود نوعی بالقوه از ان انتزاع توان نمود پس
میگوئیم که انچه در دلیل ابطال حرکت در مقوله جوهر مذکور شد که اگر انتقال از
نوعی بنوعی دیگر باشد در هر انی جوهری دیگر موجود میگردد و ممنوع است زیرا
که وجود جوهر اول بالتشخص بنحو مذکور باقی است زیرا که وجود متصل تدریجی

واحد امری

واحد امری واحد زمانی است و اشتداد کمال ان وجود است و تضعف بخلاف ان است
و از این لازم نمی اید که جوهری دیگر حادث گردد بلکه انچه حادث میشود صفت ذاتیه
بالقوه قریبه بفعل است پس انچه متبدل میگردد صفات ذاتیه جوهریه است و از
ان لازم نمی اید وجود انواع بلا نهایه بالفعل بلکه انچه هست وجود واحد تشخصی
متصل است و برای ان حدود غیر متناهیه بالقوه است بحسب انات مفروضه
در زمان حرکت و در ان وجود انواع بلا نهایه بالقوه هست نه بالفعل و
فرق میان حصول اشتداد کیفی مسمی باستحاله و کمی مسمی بنمو و [illegible] و میان
اشتداد جوهری مسمی بتکون نیست در انکه هر یک از انها استکمال تدریجی است
و دعوای فرق باینکه دو قسم اول ممکن است و قسم اخر محال تحکم است بدون دلیل
محض زیرا که اصل در هر چیز وجود انست و جهت تابع انست و اگر چه باید که موضوع
حرکت بوجود و تشخص باقی باشد نهایت در تشخص موضوع جسمانی همین قدر
کافی است که ماده باشد که تشخصش بوجود صورتی و کیفیتی و کمیتی باشد که تبدل
در خصوصیات هر یک از انها ممکن باشد و باین تحقیق منحل میگردد اشکال حرکت
در مقوله کم که متاخران در حل ان مضطرب شده اند و شیخ اشراق و ا
تباعش از انکار نموده اند و گفته اند که اضافه مقداری بمقداری دیگر
موجب انعدام ان مقدار است و هم چنین انفصال جزء و مقداری از
متصل موجب انعدام انست پس موضوع در این حرکت باقی نخواهد ماند
و شیخ رئیس این شبهه را صعب شمرده است و بعجز از اثبات موضوع است
در نبات بلکه در حیوان اعتراف نموده است و وجه انحلالش انست که موضوع

این حرکت جسم متشخص است نه مقدار متشخص و لازم تشخص جسم مقداری مطلق است
از جمله آنچه واقع است از حدی تا حدی دیگر چنانکه اطبا در سوء مزاج تشخص گویند
و حرکت در خصوصیات مقادیر و مراتب آن واقع است پس آنچه باقی است
از اول حرکت تا آخر آن غیر آنست که متبدل است و فصل و وصل مقداری را معقول
میگردانند که ماخوذ باشند بحسب وهم بدون ماده طبیعیه یا با جسمیت مجرده از صور
نوعیه زیرا که وجود تشخص آن از آن حیثیت که تشخص است اقتضاء مقدار معین
میکند و اما جسم طبیعی نوعی که تقومش بجسمیت و صورت دیگر است حفظ نوع خود را
بصورت معینه منوعه که مبداء فصل اخیر است با جسمیت که بازاء جنس قریب است
می نماید و جنس بر سبیل ابهام اخذ میشود و فصل بر سبیل تحصیل پس تبدل آحاد
جنس و ماده قادح در بقای موضوع نخواهد بود مادام که صورت باقی است و اینکه
گفته اند که انضمام سنخ مقداری بسنخ مقداری موجب ابطال آنست در
جائی صحیح است که برای هر یک وجود بالفعل باشد و احدهما بدیگری منضم گردد
در جائی که وجود بالقوه و اضافه تدریجی باشد صحیح نیست و توضیح این مقال آنست
که هر چه ذاتش متقوم از معانی متعدده بوده باشد تمامیتش آن جزئیست که مشابه
فصل اخیر است بر آن جزو تعینش محفوظ است مادام که فصل اخیرش متعین است
و باقی مقومات مهیه از اجناس و فصول که لوازم وجود اجزاء او میباشند
در تخصص آن جزء معتبر نیست و تبدل در اینها قادح در بقاء ذات آن جزء
نمیباشد پس تبدل اتصال و قبول ابعاد که فصل جسم است بما هو جسم بهمان معنی
که ماده است و نوعی بر اساست موجب تبدل جسم میگردد نه نوع جسم بما هو جسم

و همچنین نامی که فصل جسم نامی است موجب تمامیت آن است و بمجرد جسمیت تمام
نمیشود پس تبدل افراد جسمیت موجب تبدل ذات جوهر نامی نمیشود زیرا که
جسمیت بر وجه عموم و اطلاق در آن معتبر است نه بر وجه خصوصیت و تقیید
و همچنین حکم حیوان و تقومش از نامی و حساس و مثل این است حکم در آنچه
تقوم وجودش بماده و صورت باشد مثل انسان بحسب نفس و بدنش پس در
صورتیکه مقادیر نامی متبدل گردد جسمیتش بتشخصها متبدل میشود و ذات و
جوهر نامی بتشخصه متبدل نمیشود و لیکن از آن حیثیت که جسم طبیعی مطلق است بتحقیقش
میشود و قبول منعدم میشود و از آن حیثیت که جسم طبیعی نامی است بتحقیقش
منعدم نمیگردد نه خودش و نه جزوش زیرا که جزو آن مطلق جسمیت است و در
هر فردی که اتفاق افتد بر سبیل اتصال وجودی کافی است و بر این قیاس است
حکم بقاء حیوان بسبب بقاء جوهر حساس که نفس حساسه حیوان است اعاده فیهما
بدانکه حاصل آنچه شیخ رئیس و دیگران در ابطال حرکت در مقوله جوهر ذکر
کرده اند آنست که صورت قابل اشتداد نیست و هر چه قابل اشتداد نیست
حدوثش دفعی است و هر چه حدوثش دفعی است حرکت در آن محال است اما بیان
صغری در قیاس اول که بیان محتاج است بآنست که اگر صورت قبول اشتداد
نماید یا این است که نوعش در وسط اشتداد باقی خواهد بود یا باقی نخواهد بود
و در صورت اول تغیر واقع در صورت نخواهد بود بلکه در لوازم آن خواهد
بود و در صورت دویم عدم صورت خواهد بود نه اشتداد آن و صاحب کتاب
اسفار گفته است که این دلیل راجع است بآنکه باید متحرک که موضوع حرکت است

ودر زمان حرکت باقی باشد و حرکت در جوهر بتعاقب صور بر ماده است بنحوی که
هیچیک از آن صور بیش از یک آن موجود در ماده نمی باشند و ماده بلنهایه فی
موجود نمیتواند بود زیراکه در وجود بصورت محتاج است پس عدم صورت موجب
عدم ذات است بخلاف کیف که موضوع آن در وجود از کیف مستغنی است پس
حرکت در آن ممکن است وجوابش این است که اگر مراد بذاتیه که عدمش لازم عدم
صورت است مجموع ذات حاصله از صورت و محل صورت باشد حق است لکن متحرک
ذات باین معنی نیست بلکه متحرک ماده است با صورتیه از صور چنانکه متحرک در کم
محل است با کمیتی از کمیات و اگر مراد آنست که عدم صورت موجب عدم ماده است
چنین نیست والا باید که ماده حادث شود در هر صورتی که کون و فساد باشد حادث
باشد و باید برای هر حادثی ماده باشد و منجر بمواد حادثه غیر متناهیه گردد و آن
محال است علاوه برآنکه میگوئیم که اگر در کون و فساد جزئی محفوظ الذات نباشد
حادث غنی از ماده خواهد بود و اگر بوده باشد زوال صورت موجب عدم آن
نمیتواند بود و شیخ رئیس در مسئله تلازم هیولی و صورت سؤالی وارد آورده است
و آن سؤال این است که از زوال صورت نوعیه عدم ماده لازم می آید و از آن
جواب داده است که وحدت شخصیه ماده محفوظ است بوحدت نوعیه صورت
نه بوحدت شخصیه آن و بنابراین قول هرگاه حرکت در صورت واقع شود از تبدل
صورت عدم ماده لازم نمیآید و فاضل شارح هدایه در این مقام گفته است که حق
آنست که ماده باقی است و صورت نیز باقی است اما بروجه تجدد اتصالی که منافی
تشخص آن نیست چنانکه در بیان تشخص حرکت لذا اسلفیه بآن تصریح نموده اند

و مراد قوم از آنچه گفته اند که هر مرتبه از شدت و ضعف نوعی دیگر است مراتبی
را خواسته اند که بالفعل از یکدیگر متمایز باشند این است کلمات قوم در استدلال
و بطلان حقیقت آنست که مقصود ایشان از این دلیل ابطال وقوع حرکت در مقوله
جوهر از رهگذر آنست که چون جوهر قابل اشتداد نیست و هرچه قابل اشتداد نیست
فردی از افراد شخصیه آن از اول زمان حرکت تا آخر باقی نمیتواند ماند و شرط
در حرکت این است والا کون و فساد خواهد بود نه حرکت و مقصود ابطال آن
حرکت باعتبار عدم وجود موضوع مستمر الوجود نیست والا چگونه میتوانند شد که
در تبدل دفعی صورت ماده را باقی دانند و در تبدل تدریجی باقی ندانند
و ایضا اگر مراد این معنی باشد بجز منع از حرکت در صورت جسمیه لازم نمی آید
و در صور نوعیه که در نزد شیخ جواهرند جاری نمیگردد زیراکه برای وجود
و بقای ماده صورت جسمیه کافی است و احتیاج بصور نوعیه ندارد و آنچه در
دفع این دلیل گفته اند که متحرک در اینجا ماده است با صورتی از صور چنانکه
متحرک در کم محل است با کمیت از کمیات قیاسی است زیراکه تعین و وجود ماده
بتعین و وجود صورت منوط است بلکه هردو بیک وجود موجودند که اگر
برای هریک وجودی دیگر باشد لازم می آید که وحدت طبیعت جسم وحدت
اعتباری باشد مانند وحدت مرکب از انسان و حجر بخلاف وجود محل و کیف
که برای هریک از عارض و معروض وجودی جدا از وجود دیگری هست و آنچه
بر شق دیگر از تردید وارد آورده اند که معارض است بکون و فساد وارد نیست
زیراکه در کون و فساد وجود موضوعی که در وجود مستقل و بالفعل و موضوع

حصول کاشن وزوال فاسد بوده باشد ضرور نیست بلکه همین قدر کافی است
که جهت جامعه در میان کاشن وفاسد باقی ماند هر چند وجودش تابع وجود کاشن و
فاسد باشد مانند هیولی که وجودش قوه وتابع وجود صورت است لا علی التعیین
وچون پس از این معلوم شد که صورت عین حقیقت موجود است وماده بجز
جهت نقص صورت نیست وهر دو بیک وجود موجود شوند والا جسم نوع طبیعی
نخواهد بود پس از تبدل صورت بواسطه حرکت حقیقت متبدل میشود وروا
نگردد بانکه متحرک وما فیه الحرکه شیء واحد باشد واین باطل است بخلاف کیف
که عین صاحب کیف نیست ومتحرک چیزی دیگر وما فیه الحرکه چیزی دیگر است
پس مراد بانکه صورت قابل اشتداد نیست این است که اگر قابل اشتداد باشد
اجتماع وجود وعدم باهم لازم میاید بخلاف کیف وکم وسایر مقولات
دیگر که متحرک جسم وما فیه الحرکه آن مقوله است که حرکت در آن واقع است و
مبادا کسی را بخاطر رسد که حاصل این تقریر راجع میگردد بانکه موجود
در حرکت کیفی مثلا جسم است که موضوع حرکت است ومعدوم در آن کیف
واین بیانی مستلزم آنست که جسم در اثنای حرکت از مقوله که حرکت در
آن واقع است عاری باشد وبطلانش بدیهی است زیرا که پیش از این
مذکور شد که فردی غیر قار متجدد بتجدد استمراری از مقوله برای متحرک
مادام که حرکت باقی است موجود است ولفظ باتصال واستمراری که برای
آن فرد هست تنافی وتدافع آنات وانحصار غیر متناهی بالفعل در
متناهی لازم نمی آید وجواب از این دلیل منع لزوم اتحاد متحرک و

وما فیه الحرکه است بلکه متحرک ماده است با فردی از افراد صورت ای فرد کائن
وما فیه الحرکه طبیعت صورت است وانچه از افراد مقوله متبدل است افراد
مفروضه آنیه آنست وانچه بدوام حرکت باقی است فرد غیر قار متجدد است
چنانکه در عوارض موسومه بمشخصات که در بقای جسم طبیعی بوجهی معتبرند نیز
همین حالت موجود است مثل آنکه برای سواد مثلا در نزد اشتداد فرد شخصی زمانی
مستمر متصل در میان مبدء ومنتهی موجود است ووحدتش بواحد بالعدد که
آن مفروض سواد است ولبواحد بالابهام که مطلق سوادیت است ومجموع که جسم
اسود است موضوع این حرکت است وبرای آن حدود مفروضه غیر متناهیه
بالقوه است که در معنی ومهیت بایکدیگر متخالفند هم چنین برای جوهر صوری در
نزد استکمال تدریجی کون واحد زمانی مستمر متصل است که حدود مفروضه
بالقوه غیر متناهیه با آن است وبرهانی بر بقای تشخص در اینجا مثل برهانی بر بقای
تشخص است در آنجا زیرا که هر دو متصل واحد زمانی اند وبرای متصل واحد وجود
واحد است ووجود بمذهب حق عین هویت شخصیه است پس اگر حرکت متصل
واحد نباشد حکم بانکه سواد در حالت اشتداد باقی نمی ماند حق خواهد بود چنانکه
صورت جوهریه در نزد استکمال وحال آنکه چنین نیست وسر در این مسئله
آنست که وجود خاص بهر چیز عین هویت شخصیه است ووجود با وحدت و
هویت صاحب مقامات ودرجات است وبرای آن در هر مقامی ودرجه
صفات ذاتیه هست وبا وحدتش معانی مختلفه از آن انتزاع میشود که
با او متحدند نحوی از اتحاد تنبیه وتوضیح بدانکه عارف محقق کامل در کتاب

١٤٣ اسفار در این مقام فرموده است که چون معلوم شد که برای سواد مثلا از اول
اشتداد تا آخر آن هویت واحده اتصالیه هست و در هر آن مفروض برای
آن معنی نوعی دیگر حاصل است که نه در آن قبل از آن و نه در آن بعد از آن برای
آن هست زیرا که مراتب اشتداد مثل مراتب سوادات و حرارات در نزد
مشائین انواع متخالفه اند پس باعتراف قوم این حکم در اینجا ثابت میگردد اول
چون در نزد اشتداد حصول انواع بلانهایه موجود بوجود واحد اتصالیست زیرا
که برای متصل واحد در نزد ایشان وجود واحدی باشد پس از آن ثابت
و متحقق میشود که وجود امریست متحقق در خارج و غیر ماهیت است باین معنی که اصل
در متحققیت وجود است و ماهیت معنی است کلی که از وجود منتزع میگردد و بر آن
حمل میشود و با آن متحد است بنوعی از اتحاد و اگر ماهیت موجود باشد و وجود امری
عقلی انتزاعی باشد چنانکه مذهب متاخرین است لازم می آید که در نزد اشتداد
انواع بلانهایه متمایزه محصوره در بین دو حاصر موجود گردد و بر آن متفرع
میگردد مفاسد اجزاء لایتجزی دویم اگر چون ثابت شد که برای سواد در حالت
اشتداد و تضعف هویت واحده شخصیه هست از آن ظاهر میگردد که با وحدت و
تشخصش در تحت آن انواع کثیره هست و معانی ذاتیه و فصول منطقیه بر او
متبدل میگردند بحسب تبدل وجودش در کمال و نقص و این انقلاب باعتبار آنست
که ماهیت تابع وجود است مثل تابعیت ظل شمس را پس در جوهر نیز جایز خواهد
بود سیم اگر این وجود اشتدادی با وحدت و استمرارش منقسم است در
وهم بسابق و لاحق و برای آن افرادیست که بعضی از آنها زائل شده اند و

بعضی

١٤٤ و بعضی حادث شده و بعضی بعد از این خواهند آمد و برای هر یک از ابعاض متصله
آن حدوث در وقتی معین و عدم در وقتی دیگر هست و اشتمالش بر ابعاض مثل
اشتمال مقادیر بر اجزاء لایتجزی در نزد مثبتین آن نیست بلکه این وجود مستمر
بعینه وجود متصل غیر قار است و بعینه وجود هر یک از آن ابعاض و افراد آنست
نیز هست پس برای آن وحدتی هست که ساری است در جمیع اعداد زیرا که
بقوه قریبه جامع همه آنهاست پس اگر وجود را واحد گوئیم صادق است اگر
متعدد گوئیم صادق است و اگر بگوئیم از اول استحاله تا آخر باقی است صادق است
و اگر بگوئیم که در هر وقتی حادث است صادق است و چه بسیار عجب است حال این
وجود و تجددش در هر آنی و مردم از آن غافلند با آنکه حال ایشان بحسب نفوس نیز
همین حال است و در هر آنی متجددند زیرا که ادراک آن محتاج است بلطف قریحه
و نور بصیرت که شیخ باقی را با شیخ زائل متجدد یک چیز توانند دید **تتمیم فیه تحقیق**
هر جوهر جسمانی که موجود باشد البته آن عوارضی می باشد که انفکاکش از این
جوهر ممتنع است و نسبت آن عوارض بتشخص مثل نسبت فصول اشتقاقیه است با نوع
و در نزد جمهور موسومند بمشخصات و حق آنست که علامات تشخص اند باین معنی
که عنوانند برای اشیائی که از آن اشیاء باین مفاهیم تعبیر میشود چنانکه از فصل
حقیقی اشتقاقی بفصل منطقی تعبیر میکنند مثل نامی در فصل نبات و حساس در فصل
حیوان و ناطق در فصل انسان و اول عنوان است برای نفس نباتیه و دویم برای
نفس حیوانیه و سیم برای نفس انسانیه و فصول حقیقیه اشتقاقیه همان نفوس اند
و هر یک از آنها جوهری بسیط است که از آن بفصل منطقی تعبیر میشود و فی الحقیقه

وجودات خاصه بسیط‌اند و بر این منوال است لوازم اشخاص نسبت با شخص زیرا
که تشخص بنحو وجود است و اوست که بذاته متشخص است و آن لوازم از آن
منبعث‌اند مانند انبعاث ضوء از مضیء و حرارت از نار و چون این معنی
مقرر شد میگوئیم که هیچ تشخص جسمانی نیست که این متشخصات مثل کم و وضع و
این بر او متبدل نگردد و تبدل در اینها تابع تبدل در وجود و لازم است بلکه بوجهی
عین است زیرا که بر وجود هر طبیعت جسمانیه بالذات حمل میتوان کرد که جوهر است
متکمم ذو وضع متحیز زمانی پس تبدل مقادیر و الوان و اوضاع موجب تبدل
وجود تشخصی جوهری جسمانی است و این است معنی حرکت در جوهر زیرا که وجود
جوهر جوهر است چنانکه وجود عرض عرض است **فصل یازدهم** در بیان حقیقت سکون
و آنکه مقابل حرکت کدام سکون است و آیا میتواند شد که جسم از حرکت و سکون خالی
باشد یا نه بدانکه برای عدم حرکت جسم دو معنی متصور است یکی حصول استقرار برای
جسم در این یا کم یا کیف یا غیر اینها و دیگر عدم حرکتی که از شأن جسم باشد و قدما
متفقند بر آنکه اسم سکون مخصوص معنی عدمی است بدو دلیل اول آنکه حرکت
بالاتفاق با سکون مقابل است و تقابل متحقق نمیگردد مگر در صورتی که مفهوم سکون
عدمی باشد زیرا که این معنی مقرر است که باید که حدود متقابلات متقابل باشد
و در تعریف حرکت مذکور شد که کمال اول لما هو بالقوه پس باید که در حد سکون
مقابل جزئی از اجزاء این تعریف اخذ شود پس اگر سکون را وجودی اخذ
ننمائیم باید که کمال را بر حال خود باقی گذاریم زیرا که هر وجودی کمال است پس باید
که مقابل یکی از دو قید دیگر را اخذ نمائیم و یا بگوئیم کمال ثانی لما هو بالقوه و یا بگوئیم

کمال اول لما هو بالفعل و بنا بر اول لازم می‌آید که پیش از هر سکونی حرکتی باشد
و الا ثانی نخواهد بود و بنا بر ثانی باید که بعد از هر سکونی حرکتی باشد و الا اول
نخواهد بود و هر دو لازم باطلند پس هر دو نیز باطل خواهد بود پس باید که در
رسم سکون مقابل کمال را اخذ نمود و آن امری است عدمی اما اگر اول سکون
را وضع نمایند و از او وجودی گیریم و بگوئیم که سکون حصول جسم است در حیز
ناچار باید که مقید گردانید بچیزی که مشعر باستمرار باشد یا آنچه مرادف آن باشد پس
ناچار باید که زمان یا چیزی که لازم زمان باشد در آن اخذ شود باین طریق که سکون
حصول شیء است در مکان واحد در زمانی بیشتر از آنی یا آنکه قبل از آن و
بعد از آن در آن باشد و جمیع این قیود را تعریف نمیتوان نمود مگر بحرکت که
معروف است که شناخته نمیشوند مگر بسکون و از این دور لازم می‌آید پس باید که اول
رسم حرکت را بیان نمود و از آن رسم سکون را طلب کرد بوجهی که مقابل با
آن باشد و این میسر نمیگردد مگر آنکه سکون عدمی باشد دلیل دوم آنکه در هر صنف
از اصناف حرکت امر عدمی مقابل حرکت است چنانکه مقابل نمو وقوف است
و مقابل استحاله سکون و مقابل نقله عدم آن و چنانکه سکون مقابل نمو کم مستمر
نیست بلکه عدم تغیر در کم است و مقابل استحاله کیف مستمر نیست بلکه عدم
تغیر است پس سکون مقابل هر حرکتی عدم آن حرکت خواهد بود خواه در ابتدا
و خواه در انتها اما اگر بگوئیم که باید در مقابل حرکت طبیعیه سکون طبیعی باشد
باید که مقابل حرکت طبیعیه بسوی فوق سکون در فوق باشد نه سکون در تحت
زیرا که سکون طبیعی آن سکون است و هم چنین سکون مقابل حرکت بالفعل سکون

در اسفل است پس باین اعتبار مقابل حرکت سکون در منتهی خواهد بود و اما
کیفیت خلو جسم از حرکت و سکون با هم در سه ام اعتبار نموده اند اول در
جسمی که حیز و جهتش از حیز طبیعی ممتنع باشد مثل کلیات افلاک و عناصر در اماکن
خود که متحرک نیستند و ساکن نیز نیستند زیرا که سکون عدم حرکت است از آنچه از
شأنش حرکت باشد پس هرچه از شأنش حرکت نیست ساکن نخواهد بود بلکه
ثابتند در احیاز خود و ساکن و متحرک نیستند اما بمذهب کسانی که در عدم ملکه
امکان و قبول بحسب جنس و نوع اکتفا می نمایند عدم حرکت کلیات عناصر
را در اماکن خود سکون می شمارند دویم در جسمی که محیط واحد بعضی از اجزای
آن نباشد مانند سنگ واقف در راه سیال و طیر واقف در هوای متحرک و چنین
جسمی متحرک نیست زیرا که نسبت آن با امور خارجه از آن متبدل نمیشود و ساکن
نیز نیست باعتبار آنکه معنی سکون ثبوت در مکان واحد است در زمان و اماکنه
برای این جسم متبدل میگردد و برای این قسم وارد میاید که سکون چنین جسمی بمذهب
قائلین بانکه مکان بعد است ظاهر است و بنابر آنکه مکان سطح باشد نیز ساکن براو
صدق میکند مانند جالس در سفینه سایره سیم زیرا که حرکت فاعل موثر و قابل متاثر
ضرور است پس در صورتیکه فاعل در قابل تاثیر نکند سکون خواهد بود نه حرکت سیم آنکه
در هر آنی از آنات زمان حرکت جسم نه متحرک است و نه ساکن زیرا که حرکت باید
که منقسم تواند شد پس وقوعش در آن ممتنع خواهد بود و هرگاه از شأن جسم
حرکت در آن نباشد ساکن نیز نخواهد بود و این قول مردود است بانکه جسم در
هر آنی از آنات زمان حرکت متصف است بحرکت اگرچه متصف بحرکت فی الآن

نیست باین معنی که فی الآن قید حرکت باشد نه قید عدم و رفع خاص مستلزم
رفع عام نیست **فصل دوازدهم** در بیان آنکه هر حرکت مستقیمه البته منتهی بسکون
میشود پس باید در میان هر دو حرکت مختلفه البته سکونی باشد و متقدمین در
اثبات این معنی چهار دلیل ایراد نموده اند اول آنکه شیء مماس حدی معین
و مباین از آن در یک آن نمیتواند شد بلکه باید که در دو آن باشد و میان آن
دو آن زمانی ضرور است و در آن زمان حرکت نیست پس سکون خواهد بود در
این دلیل اول لا نقض نموده اند باجزائی که در حد دمیدن و خر سافت واقع است
و از این لازم میاید که هیچ حرکت متصله در عالم یافت نگردد و ثانیا گفته اند که
مباینت حرکت است و حرکت در زمان یافت میشود و برای زمان طرفی نیست
که چیزی در آن مباین نیست بلکه آخر زمان مماسه است اگر برای مماسه زمانی
باشد و اگر مماسه در آن واقع شود همان آن عین آن مماسه خواهد بود و از
آنکه در آن طرف زمان مباینت خلاف مباینت که مماسه است موجود باشد
محالی لازم نمیاید دلیل دویم آنکه حرکت صاعده با حرکت هابطه متضاد اند چنانکه
بعد از این معلوم خواهد شد پس اگر بیکدیگر متصل گردند باتصال حرکت واحده
خواهند شد و الا دو حرکت متضاد محال است و این دلیل نیز مردود است
بانکه وجود فصل مشترک بالفعل در میان دو امتداد مانع از اتحاد آن دو است
خصوصا در صورتیکه در جهت مخالف باشند مانند دو خطی که محیط بیک زاویه
باشند بلکه شرط در وحدت اتصالیه است که وجود حد مشترک بالقوه باشد
و در میان دو حرکت حد مشترک بالفعل است دلیل سیم آنکه اگر آن دو حرکت

بهم متصل نشوند باید که غایت صاعد عین مبدء هابط باشد پس مهروب عنه مقصود بگردد ۱۴۹
بجهة واحده و جواب شیخ آنست که این در صورتی لازم میاید که دو حرکت باتصال
یک حرکت شوند و حد مشترک در میان صاعد و هابط نباشند و در اینجا چنین نیست
دلیل چهارم که قریب الاخذ است بدلیل سیم آنست که اگر ممکن نباشد که شود که حرکت
در سواد است مستمر گردد تا بتبییض بدون آنکه در میانه زمان سکونی واقع شود قوه
بر شود بعینها قوه بر تبییض خواهد بود و چون ابیض اخذ در شود نماید قوتش
بر شود عین قوه بر تبییض خواهد بود و از این لازم میاید که در ابیض قوه
بر بیاض و در اسود قوه بر سواد بوده باشد و محال است که چیزی قوه بر
نقیض خود باشد و جواب شیخ آنست که جسم در حالی که ابیض است اخذ در
شود نمی ماند زیرا که شود ماخوذ از طبیعت سواد است و سواد با بیاض یافت
نمیشود بلکه بعد از آن یافت میشود و ایضا میتوان گفت که این ابیض بالفعل
بحسب بالقوه ابیض دیگر است پس نباید که در ابیض قوه بر بیاض بهیچ جهه بوده
باشد و اگر چه قوه بعید باشد و شیخ رئیس در شفا بر این مطلب استدلال
نموده است بانکه علت قریبه حرکت جسم از حدی بحدی دیگر در مسافت میل است
و هر چه محرک جسم است تا بحدی باید که تا رسیدن بان حد با جسم بوده باشد پس
موصل جسم بان حد باید که تا نزد وصول موجود باشد پس میلی که متحرک را
از حدود مسافت میرساند در آن وصول بان حد موجود خواهد بود و محالی بر
این لازم نمی آید زیرا که وجود میل مثل وجود حرکت نیست که در آن نتواند
بود پس هرگاه جسم از آن حد راجع گردد باید که میلی دیگر حاصل شود که علت

قریبه

قریبه رجوع باشد و نتوانند شد که همان میل اول علت رجوع گردد زیرا که میل واحد ۱۵۰
علت وصول بحد معین و مفارقت از آن نتواند بود و حدوث این میل نیز در آن
خواهد بود اما اینجا از آن وصول که میل اول در آن موجود بوده است زیرا که
ممتنع است وجود دو میل مختلف در یک آن در جسم واحد و وجود زمان در میان
این دو آن ضرور است والا تتالی آنات لازم میاید و ناچار باید که جسم در
آن زمان ساکن باشد و معلوم است که مراد از آنچه گفته است که میل واحد علت
وصول و مفارقت نمیتواند بود مفارقت بر سبیل رجوع و انعطاف است تا آنکه
منتقض بحدود مسافت نگردد و امام رازی را بر این دلیل اعتراضات است
یکی آنست که این بیان در حرکات کیفیه و کمیه صورت نگیرد زیرا که میل در آنها
نیست و مبدء این برهان میل است و این مؤاخذه لیست لفظی زیرا که چون
لفظ بلفظ سبب قریب مبدل گردد ساقط میشود زیرا که در نزد اختلاف
سبب ناچار باید که سبب قریب مختلف گردد و دیگر آنست که سکون زمانی و
قابل انقسام است بانقسام زمانش پس هر مقداری از سکون که در میان
دو حرکت فرض شود اکتفا باقل از آن ممکن است پس چه چیز است که سبب تعیین
زمان سکون میگردد و جواب شیخ آنست که حال جسم مختلف میگردد باختلاف حجم و صغر
و کثافت و لطافت و ثقل و خفت و غیر اینها و میتواند بود که همین امور اسباب
مقادیر سکون باشند و اما ادله متکلمین وجود سکون بین الحرکتین بتقریر شیخ
رئیس در شفا یکی این است که هرگاه سنگ بزرگی از فوق بجانب تحت حرکت
کند و حبه صغیره مرمیه بجانب فوق در مسلک آن سنگ با آن معارضه نماید و بان

مماس کرد و پس سکون ان حبه در نزد مماس مستلزم سکون حجر ثابت خواهد بود
بواسطه ملاقات حبه صاعده و جواب مشهور از این شبهه انست که ان حبه بمصادمه
ریح حجر راجع میشود پس سکونش پیش از ملاقات حجر خواهد بود و چون بر این ایراد وارد
می اورند که ملاقات حبه با حجر مشاهده است که در حال صعود حبه است نه در حال رجوع
چنانکه اگر پری بجانب ان افکنده شود بلکه مثل انکه دست بسوی فوق حرکت نماید
در نزد هبوط حجر ثقیل میگویند که وقوف جبل مستبعد است و محال نیست و امام
رازی گفته است که اگر چه این امر بعید است لکن ممکن است و برهان بر ان اقامه
نشده است پس واجب است که انرا التزام نمود و فاضل علامه در اسفار میگوید
که کدام برهان اقتضای این معنی نموده است بلکه مقتضای برهان ثبوت سکون است
در میان دو حرکت حقیقیه نه در میان حقیقیه و مجازیه زیرا که حرکت بالعرض مثل
حرکت جالس سفینه سکون بالذات است پس حرکت اولی منتهی بسکون شده است و
محالی در این معنی نیست که جسمی در بعضی از زمان بصورتش بجسمی دیگر ساکن باشد
و بالعرض حرکت کند و اگر چه بسوی جهتی باشد که در صورت خلو از مانع که بقوه
قوه غریبه است بحسب طبیعت بهمان جهت حرکت نماید و دلیل دیگر مثبتین سکون
بنحو دیگر در شق مذکور است این است که محال است که از برای ان سکون سببی نبوده
باشد پس ان سبب یا وجودی است و یا عدمی و اگر عدمی باشد عدم سبب حرکت
خواهد بود پس باید که برای جسم مرمی بفوق مثلا مبدا حرکت باسفل باشد
و مادام که جوهرش متغیر گردد باسفل حرکت کند و اگر سبب وجودی باشد باید
که امری باشد که از حرکت مانع شود و یا قسری خارجی باشد و یا طبیعی و یا ارادی

نقیضه

نقیض داخلی و هیچیک از این امور نمیتواند بود و از این جواب داده است که
سبب سکون عدمی است و ان عدم حدوث میل است از قوه محرکه زیرا که قوه محرکه
با حداث میل است و چنانکه در حال بودن در مکان طبیعی ان قوه موجود است و میل
بجهتی نیست هم چنین در حالتی که میل قسری حرکت بجهه فوق نموده است میتوان شد
که از احداث میل طبیعی ممنوع باشد بواسطه معارضه میل قسری و لازم این
حالت عدم حرکت است و ایضا میگویند که حاصل دلیل مثبتین سکون راجع است بان
که ممتنع است که جزئی مماس و مفارق جزئی دیگر شود و در ان واحد و این مقدمه
ممنوع است و سند منع انست که هرگاه کره را بر دو لایه نصب نمائیم و در
جانب فوق سطح مستوی فرض کنیم که ان کره در هر دوره بیک نقطه با ان سطح
تماس نماید هم تماس و هم مفارقت در یک ان واقع میشود و جواب از این
سخن از انچه مذکور شد میتوان فهمید **فصل سیزدهم** در بیان انکه اقدم حرکات واقعه
در مقولات عرض حرکت وضعیه مستدیره است و اتم و اشرف از جمیع حرکات
نیز همان حرکت است اما بیان اقدم بودنش انست که حرکت در کم مثل نمو و ذبول
بحرکات مکانیه محتاج است زیرا که در ذابل و نامی از انکه جزئی داخل و خارج
شود چاره نیست و حرکت مکانیه و وضعیه بحرکت کمیه محتاج نیستند و در
تخلخل و تکاثف نیز احتیاج بحرکت کیفیه که استحاله باشد هست که تخلیل و تجمید
نماید و ان استحاله را لازم است پس بعلتی حادث محتاج خواهد بود مثل انشی که اجزا
تخلخل در اب نماید و ناچار باید که ان نزدیک اب اید یا اب نزدیک ان رود
پس حرکات مکانیه اقدم بر کیفیه و کمیه خواهد بود و حرکات مکانیه یا مستقیمه

می باشند و یا منعطفه و یا راجعه و مستقیمه و انمه بر سبیل اتصال نمیشوانند
بود باعتبار تشابه ابعاد و در قسم آخر متصل واحد نمیشوانند بود بعلت
تخلل سکون در میان دو حرکت مختلفه و وقوع سکون در زمان نمیباشد زیرا که
سکون قوه حرکت است و قوه شیء باید که بحسب زمان مقدم بران شیء باشد
و زمان محتاج نیست بحرکتی که حافظ آن باشد و بحرکتی که منقطع میگردد منحفظ
نمیشود بلکه بجزئی محفوظ میماند که قابل دوام تجدد اتصالی باشد و اجزای
دوام را قابل است حرکت مستدیره است که اتصال دائمی برای آنکه ممکن است
پس این حرکت از سایر حرکات عوضیه مستغنی است و سایرها محتاج پس او
اقدم حرکات است و اما بیان آنکه اتم است آنست که فی نفسها احتمال زیادتی
در کمیت ندارد و قابل اشتداد و تضعیف [illegible] در سرعت و بطوء نیز نیست
بجهتی که در فلکیات معلوم خواهد شد و بجهه آنکه فاعل و غایت آن امری محسوس
نیست بلکه امری است عقلی که نسبت بآن تفاوت در قرب و بعد حاصل نمیشواند
شد چنانکه در حرکت طبیعیه اینه که هرچند بمرکز خود نزدیک تر میشود شدید تر میگردد
و حرکت قسریه هرچند از قاسر دور تر میشود ضعیف تر میگردد و بعضی گفته است
که هر چیز که بمبدء و اصل خود اقرب است اشد و اقوی است و هرچه ابعد است
اضعف و اوهن است و اما بیان آنکه اشرف است آنست که تام است و تام
اشرف است از ناقص پس حرکت دوریه اشرف سائر حرکات است و ازینجا
ظاهر میگردد که جرم متحرک باستداره باید که اقدم اجرام دائم و اشرف همه
آنها باشد زیرا که شرف و تمامیت و دوام فعل مستدعی شرف و تمامیت و دوام

فاعلست

فاعل است **مقاله چهارم** در ذکر زمان و دران **شش** فصل است **فصل اول**
در ذکر اختلاف ناس در زمان و ایراد حجج هر طائفه و ذکر آنچه بر قومی وارد
میاید بدانکه در میان مردم در امر زمان اختلاف عظیمی است چنانکه بعضی مردم وجود
زمان را بالمره انکار نموده اند و بعضی از آن موجود در توهم دانسته اند نه در اعیان
خارجیه و کسی که آنرا ثابت دانسته اند بچند فرقه منشعب گردیده اند و فرقه
گفته اند که امر واحد نیست بلکه نسبت امور است باموری دیگر و آن نسبت اوقات
برای آن امور و زمان مجموع آن اوقات است و وقت عرض حادثی است که
با وجود آن وجود عرض دیگر فرض شود مثل حضور زید با طلوع شمس وقت
حضور زید است و فرقه بجوهریت آن قائل شده و بعضی از ایشان از جواهر
قدسی غیر جسمانی دانسته است و ازین گروه بعضی گفته اند که واجب الوجود
لذاته است و گروهی دیگر گفته اند که جوهر جسمانی است و آن فلک اعلاست و فرقه
بعرضیت آن قائل شده اند و گفته اند که حرکت است و بعضی ازین فرقه گفته اند
که حرکت فلک زمان است نه حرکات دیگر و بعضی دوره واحده از حرکت اعلا را
زمان دانسته اند و ارسطو و اتباعش گفته اند که مقدار حرکت است و ابو البرکات
بغدادی گفته است که مقدار وجود است و آن عمده مذهب سیم را اختیار
کرده اند و مذهب چهارم بافلاطون و اتباعش منسوب است وجه منکرین وجود
زمان چند امر است اول آنکه اگر موجود باشد باید که منقسم باشد والا انقسام
بشهور و سنین و ساعات و ماضی و مستقبل محال خواهد بود و از آن ارتفاع
تقدم و تاخر از موجودات لازم میاید و آن بدیهی البطلان است علاوه بر آنکه

باید که وقت وجود حادث و وقت عدم ان متحد باشد واین معنی مستلزم بودن
شیء است موجود و معدوم باهم و در صورتیکه منقسم باشد باید که بعضی از ان
منقضی و بعضی متجدد باشد زیرا که بجمیع اجزا موجود باشد همان محال که اجتماع
وجود و عدم شیء باهم است بر میگردد و ماضی و مستقبل ان باتفاق مثبتین زمان
معدوم است واما ان حاضر اگر منقسم باشد همان محالات عود میکند واگر منقسم
نباشد زمان نخواهد بود علاوه بر انکه وجود بالفعل برای ان ممکن نیست زیرا که
ان طرف زمان است وچیزی که خودش موجود نباشد چگونه ظرفش موجود میتواند
بود اگر موجود باشد یا ان است که میان ان ان وانی که بعد از انست زمانی فاصله
هست ویا فاصله زمانیه در میان نیست و در هر دو صورت باطل است وحاصل این
جمله راجع است بانکه اجزاء زمان بغیر از ماضی وحال و استقبال نیست و هیچیک
ازاین اجزاء موجود نیستند وچیزی دو اجزاء که جمیع اجزا انش معدوم باشد
البته معدوم است وجواب انست که مراد از انکه ماضی و مستقبل از زمان معدومند
عدم وجود انها در ان است و فرق است میان انکه مطلقا وجودی انها نباشند
وانکه در ان موجود نباشند و رفع وجود خاص مستلزم وجود عام نیست و نباید
که وجود زمان در ظرفی از ظروف زمانیه باشد مثل انکه زمان ماضی موجود در ظرف
ماضی باشد تا انکه باید که برای زمان زمانی باشد بلکه چنانکه وجود مکان مستلزم انکه
در مکانی موجود باشد نیست وجود زمان نیز بر همان قیاس است دویم انکه
اگر زمان موجود باشد بعضی از اجزاء قبل از بعضی دیگر خواهد بود چنانکه
معلوم شد واین قبلیت بالذات نمیتواند بود زیرا که مقدم بالذات تقدم

علت است بر معلول و باید که علت من حیث هی علة با معلول حاصل باشد و حصول
جزو متقدم با جزو متاخر در اینجا ممتنع است وایضا جزو متقدم علت باشد یا
علت معده جزو متاخر است ویا علت لازمی از لوازم ماهیت انست ویا علت عارضی
از عوارض انست و در دو شق اول باید که بحسب ماهیة مختلف باشند والا لازم
میاید که شیء علت نفس خودش باشد و در صورت تخالف در ماهیت اجزاء زمان
متمایز بالفعل خواهند بود بنحویکه هیچیک قابل انقسام نباشند واین معنی مستلزم
ثبوت جواهر فرد است و در شق ثالث که علت عارضی از عوارض معده جزو متاخر باشد
نمیتواند شد که غذا انست و انست غذ شود وایضا با امکان تقدم جزو متاخر و تاخر
جزو متقدم حصول قبلیت بالفعل برای جزو متقدم باعتبار وقوع در زمان
قبل خواهد بود پس تقدم بعضی از اجزاء زمان بر بعضی دیگر بعلیت نخواهد بود
وهم چنین بالطبع و بشرف نیز نمیتواند بود بهمین بیان مذکور وظاهر است که بمکان
نیز نیست پس بزمان خواهد بود زیرا که اصناف تقدم منحصر در این پنج قسم است
ونقل این است کلام در زمان زمان وهم چنین تا بلا نهایه وجواب انست که هر
متقدم و متاخری که اجزاء زمان نباشند باید که تقدم و تاخر انها باعتبار
مقارنت با اجزاء زمان باشد واما اگر از اجزاء زمان باشند لازم نیست که
هر یک در زمانی دیگر باشد زیرا که تقدم و تاخر از عوارض ذاتی اجزاء زمانند
بدون ملاحظه امری دیگر و مابه التقدم والتاخر نفس اجزاء زمان است خواه
متقدم و متاخر همان اجزاء زمان باشند و خواه غیر انها و زمان نفس قبل
و قبلیت است بدو واجب چنانکه جوهر ممتد فی ذاته نفس متصل و اتصال است

بدو اعتبار و هم چنین تاخر زمانی و معیت زمانیه زیرا که هر دو چیزی که با هم مع
باشند اگر هر دو غیر جزو زمان باشند ما به المعیة انها امر ثالثی خواهد بود و ان جزوی
از زمان است و اگر احدهما جزو زمان باشد ما به المعیة همان جزو خواهد بود که با چیزی
مع است و باعتباری معیت و اگر کسی را بخاطر رسد که هرگاه زمان لذاته متقدم
و متاخر باشد باید که از مقوله مضاف و مجرد اضافه باشد میگوئیم که زمان مجرد تقدم
و تاخر نیست بلکه مقداریست که بذاته اقتضای تقدم و تاخر میکند و لذاته از مقوله
کم است همچنین لذاته اقتضا میکند که معروض این دو عارض باشد چنانکه هیولی
لذاته جوهر است و اقتضای قوه و استعداد اشیا می نماید نه انکه محض استعداد
باشد و فاضل عارف شارح در شرح هدایه میگوید که این جوابیست که قوم در این
مقام ذکر کرده اند و کلام من اینست که اشکال قبلیت بعض اجزا بر بعضی دیگر
باین جواب رفع نگردد زیرا که با تشابه و تساوی اجزا در حقیقت نوعیه تقدم
بعضی بر بعضی محتاج است بامری زائد که سبب امتیاز اجزا گردد و الا ترجیح
بلا مرجح لازم میاید و جواب اینکه امتیاز اجزای زمان از یکدیگر بذوات مخصوصه
و هویات انهاست متعین نیست زیرا که با تجویز این معنی در هر دو چیزی که از نوع
واحد باشند میتوان گفت که از یکدیگر ممتاز شوند بدون ممیزی پس حق در جواب
اینست که زمان در خارج متصل واحد است و برای ان در خارج نه اجزا بالفعل
و نه اجزا بالقوه پس محتاج ممیز خارجی نیست و بحسب وهم و تصور بعضی
از اجزای ان از بعضی دیگر متقدم و متاخر ممتاز میشوند و در نسبت که لوازم
نسب کوکبیه در اجرام سماویه از قبیل مقارنات و مقابلات و امثال انها نیز

البتارز

امتیازی در ان بهم رسد سیم انکه معقول از زمان چیزیست که تقدم و تاخر اشیاء
بان حاصل میشود ان تقدمی و تاخری که وجود متقدم با وجود متاخر ممتنع باشد و این
معنی اگر موجود باشد باید که متعلق بماده جسمیه و حرکت و تغیر باشد با انکه این معنی
در غیر جسمانیات و متغیرات نیز یافت میشود چنانکه بر باری تعالی صادق است که پیش
از همه موجودات در وقت عدم وجود انها بوده است و هم چنین بعد از انعدام
انها خواهد بود و در حال وجود انها با انها موجود است پس هرگاه این ظرف قبلیت
و بعدیت در چیزها که هیچ جهه حرکت و تغیر در ان نباشد یافت شود معلوم میگردد
که حصول تقدم و تاخر باین وجه موقوف بر وجود زمان متعلق بحرکت نخواهد
بود و جواب انست که نسبت باری بجمیع موجودات نسبت واحده است و ازلی
معیت غیر زمانیست و برای زمانیات تجدد و تعاقب نسبت بباری تعالی
نمی باشد پس گویا که همه انها در مرتبه واحده از او صادر گردیده اند اما مبدعات
بدون زمان و کائنات در زمان و تغیر از نسبت باری تعالی بمبدعات را نسبت
میکنند و بکائنات متغیره را اند هر چند که از نسبت بعضی از متغیرات ببعضی
دیگر را ابتنی و زمان تعبیر می نمایند و اما کسانی که زمان را مجموع اوقات میدانند
میگویند که چون اوقات متناهیه را جمع نمائیم و مرتب گردانیم مجموع انها زمان
خواهد بود پس معرفت زمان موقوف است بر معرفت اوقات و وقت چیزیست
که موقت انرا اعتبار و ایجاد می نماید باین معنی که مبدء عارضی را بعرض معین
میگردانند و مثلا میگوید که فلان امر بعد از دو یوم خواهد بود یعنی با طلوع شمس
خواهد بود بعد از دو طلوع پس وقت طلوع شمس است و اگر انرا بدل نمایند بقدوم

زید بر زید ممکن است و طلوع شمس بتعیین قائل وقت میشود و اگر خواهد غیر از وقت
میگردانند پس زمان مجموع آن اوقات موقته بالفعل یا بالقوه است و برای زمان
بغیر این وجه وجودی نیست بهان ادله که نافیین وجود زمان اقامه نموده اند
و طریق دفعش آنست که بگوئیم که معلوم است که نفس آن حادث از آن حیثیت
که حرکت یا کون است وقت نیست بلکه وقت بودن محتاج بتوقیت است و توقیت
تعریف چیزیست بچیزی دیگر و باید که این اقتران و معیت در امری بوده باشد
غیر از هر یک از معرفین پس هرگاه وجود آن دو امر مع باشند یا آنکه وجود
احدهما موقت باشد بانکه با وجود دیگر است لامحاله مفهوم معیت امری خواهد
بود ورای مفهوم هر یک از آنها چنانکه در تقدم و تاخر پس امری که معیت
در آن واقع است وقت خواهد بود و حجت کسی که زمان را واجب الوجود لذاته
دانسته اند آنست که زمان امری است که از فرض عدمش وجودش لازم میاید
و هر چه از فرض عدمش امر محالی لازم میاید واجب الوجود لذاته است
و کبری در این قیاس ضروری است و بیان صغری آنست که اگر عدم زمان
پیش از وجود فرض کنیم باید که آن قبلیت یا بعدیت زمانی باشد پس از فرض
عدمش وجودش لازم می آید و جواب آنست که استحاله نحو خاص از عدم مقتضی
استحاله مطلق عدم نیست و واجب الوجود لذاته آنست که جمیع انحاء عدم
بر او ممتنع باشد و ذات زمان از آنکه اصلا موجود نشود ابا ندارد و اگرچه
از عدم قبل یا بعد از وجود ابا دارد و اما حجت مذهب منسوب بافلاطون پس
این است که در تحت ذات زمان اصلا تغیر نیست مادام که نسبت آن بمتغیرات

اعتبار کرده نشود یا نشده پس مادام که در آن چیزی از حرکات و تغیرات واقع نشود دوام
و استمرار خواهد بود و چون چیزی از آنها او را حاصل گردد قبلیات و بعدیات
واقع میشود نه از رهگذر تغیر در ذات زمان بلکه از قبل آن متغیرات و چون
وجودش ممکن الرفع نیست عرض نخواهد بود پس جوهر است و چون از تغیر
مبراست مادی نخواهد بود پس جوهر مفارق است و امام رازی این رای را
صواب شمرده است و در شرح عیون الحکمه گفته است که ناصرین مذهب ارسطاطالیس
را ممکن نیست که توغل نمایند در مضائق مباحث متعلقه بزمان مگر برجوع بمذهب
افلاطون و اقرب در نزد من در امر زمان و مدت مذهب افلاطون است
و آن مذهب این است که زمان موجودی قائم بنفس مستقل است پس اگر نسبت ذات
او با ذوات موجودات ثابته مستمره منزهه از تغیر اعتبار نمائیم بسرمدیت مسمی
میگردد و اگر نسبت ذات او را با ما قبل حصول حرکات و تغیرات اعتبار کنیم دهر
و اگر نسبت ذات آن شیء را بانکه متغیرات با آن باشند اعتبار نمائیم زمان است و ایضا
گفته است که مذهب افلاطون بمعالم برهانیه حق اقرب و از ظلال شبهات
ابعد است و مع ذلک فالعلم انه لیس الا عند الله تعالی و ایضا در مقام
ایراد بر مذهب ارسطو گفته است که بدیهه عقل حاکم است بانکه اگر عالم پیش
از حدوث حادث معین بیومی موجود بوده است و بعد از آن نیز باقی خواهد بود
پس اگر تعاقب قبلیت و بعدیت و معیت موجب تغیر در ذات شیء معلوم
علیه باشد احوال گردد تغیر در ذات واجب لازم میاید و هیچ عاقلی قائل بان
نمیباشد پس اگر گویند که اگر وقوع تغیر در حادث نمی بود ذات باری تعالی

بقبلیت وبعدیت ومعیت متصف نگردید واتصافش باین صفات باعتبار وقوع تغیر
در شیئ دیگرست میگوئیم که چرا جایز نباشد که نسبت بزمان چنین باشد واین
قول افلاطونست که میگوید که اگر جزئی از حرکات وتغیرات واقع نباشد
در زمان بجز دوام واستمرار نخواهد بود وهمین است که بدهر وسرمد موسومست
واگر حرکات وتغیرات حاصل باشد قبلیات وبعدیات حاصل میشود نه بجهة وقوع تغیر
در ذات زمان بلکه بجهت وقوع در این اشیاء وجواب از این قول آنست که بعد
از این در تحقیق ماهیة زمان معلوم خواهد شد که آن مقداریست صاحب تقدم
وتقدم فی ذاته که متقدم از آن با متاخر جمع نمیشوند وهیئتی متعلق است
بامر متغیر الذات که بعضی از آن فائت وبعضی از آن لاحق است وچنین امری
که وجودش بر سبیل تدریج باشد بمجردی نمیتواند بود پس زمان متعلق بماده
خواهد بود بتوسط حرکت پس مفارق نخواهد بود وچگونه غیر از این میتواند بود
وحال آنکه اگر زمان منقضی وسیال نباشد باید که اجتماع الحال واقع میشود در زمان
طرفان واقع شده باشد ودر میان اشیا تقدم وتاخر نباشد وبالجمله اگر در موجودات
جزئی نباشد که متقدم ومتاخر بالذات باشد باید که در هیچ جز تقدم وتاخر
بالعرض یافت نشود وآن شیئ زمان است وهرگاه منقضی ومتجدد لذاته باشد
محالست که بمجردات تعلق گیرد زیرا که تجدد وسنوح در عالم قدسی نمی باشد چه
جای آنکه خود از مفارقات باشد وانچه امام رازی تصور نموده است ودر
آن ادعای بداهت کرده است واز معیت وتقدم وتاخر واجب تعالی با اشیاء
بحسب زمان باطل است زیرا که واجب تعالی را با اشیاء جز یک نوع معیت که

آن معیت قیومیست منزه از زمان وحرکت وتغیر وحدوث معنی دیگر نیست
واما کسانیکه زمان را فلک دانسته اند متمسکند بقیاسی از شکل ثالث وصورت
قیاس آنست که کل شیئ فی الزمان وکل شیئ فی الفلک وبر تقدیر صحت این
قیاس نتیجه اش این است که بعض ما یوجد فی الزمان یوجد فی الفلک واین نتیجه منتج
مطلب ایشان نیست علاوه بر آنکه حد وسط بعینه مکرر نشده است زیرا که کل شیئ
در صغری مطلق است ودر کبری مقید است بغیر فلک وکسانیکه زمان را نفس
حرکت پنداشته اند بر دو دلیل استدلال نموده اند یکی آنکه زمان منقضی ومتجدد است
وحرکت نیز منقضی ومتجدد است ودفعش باینست که دو موجبه در شکل ثانی
منتج نیست علاوه بر آنکه حد وسط نیز مکرر نیست زیرا که تجدد در احدهما بالذات است
ودر دیگری بالعرض ودلیل دویم آنست که هر که احساس بحرکت نکند احساس بزمان
نمیکند باین معنی که این دو امر لازم یکدیگرند چنانکه اصحاب کهف که از ابتدای خواب
تا وقت انتباه از آن شعور بحرکت نبودند واز یوم واحد می پنداشتند و
وجواب آنست که این معنی موجب اتحاد نمیگردد علاوه بر آنکه وجوه مغایرت
در اینجا موجود است مثل آنکه زمان در حد حرکت سریعه ماخوذ است وعکسش نیست
وحرکت بسریع از حرکت دیگر میتواند بود وزمان چنین نیست ودو حرکت باهم
میتواند بود ودو زمان باهم نمی باشند وامثال این فروق بسیارست واما بر
مذهب ارسطو که زمان موجود ومقدار حرکت است دو دلیل اقامه نموده اند
یکی دلیلیست که شیخ در نمط پنجم از اشارات ذکر کرده است وتقریرش اینست
که در صورتیکه جزئی در حال موجود جزئی دیگر معدوم باشد وبعد از آن

موجود گردد و بعد از وجود بار دیگر معدوم شود پس ان شیء دیگر متقدم بر انست ۱۶۴
باعتبار اقتران انشیء بعدم ان حادث و با انست واعتبار اقتران انشیء با وجود ان
و ازان متاخر است باعتبار وجودش بعد ازان و برای عروض این قبلیت و بعدیت
از وجود امری که عروض این دو وصف بران امر لذاته باشد ضرورت زیرا که
که هر وصفی که چیزی بان متصف گردد لا بذاته که منتهی شود بچیزیکه بان وصف لذاته
متصف گردد والا تسلسل لازم بیاید و ان تقدم مثلا برای شیء متقدم باعتبار
نفس ذات انشیء نیست زیراکه ذات انشیء با متاخر جمع میتواند شد و قبلیتش با متاخر جمع
نمیگردد و باعتبار وصف لازم ذات انشیء نیز نیست بهمان دلیل که ذات با زوال
وصف تقدم یافت میشود و نفس عدم متاخر نیست زیراکه بعد از وجود متاخر
عدمش نیز موجود میتواند بود با عدم وصف تقدم برای متقدم دران حال
و باعتبار مرکب از اعتبار نفی وجود متقدم و اعتبار نفی عدم متاخر نیز
نیست زیراکه همین هیئت ترکیبیه بعد از عدم حادث نیز متحقق میشود و باعتبار
ذات فاعل نیز نیست زیراکه فاعل در قبل و مع و بعد موجود است و نمیتواند شد که
معروض بالذات برای این قبلیت و بعدیت امور متفاصله غیر منقسمه باشند
که هریک لذاته اقتضای تقدم جزوی و تاخر از جزوی نماید زیراکه مابین مبدء
حرکت چیزی بر مسافتی تا منتهای ان قبلیات و بعدیات متصرمه متجدده مطابقه
بر اجزاء مسافت هست پس ناچار باید که هویت متصرمه متجدده موجود باشد
که تقدم و تجددش بر سبیل اتصال بوده بالذات معروض این قبلیات و بعدیات
باشد و انفکاک تجدد و تقدم ازان محال و جزوی ازان قبل و جزوی بعد بحسب

ازان

ذات بوده باشد بنحویکه ممتنع باشد که جزو قبل بعد گردد و جزو بعد قبل شود و مراد ۱۶۴
بزمان همین است و اعتراضات امام رازی بر این دلیل با جواب ازانها در شرح
اشارات محقق طوسی مذکور است و در فصول اتیه ازاین کتاب نیز با نهایتها
خواهد شد ان شاء الله تعالی دلیل دویم دلیلیست که شیخ در شفا و نجات ذکر
کرده است و تقریرش بر طبق انچه در هدایه اثیریه مذکور است این است که
هرگاه فرض نمائیم حرکتی را که واقع در مسافتی باشد در مرتبه از سرعت و حرکت
دیگر ابطاء ازان که با هم در اخذ و ترک متفق باشند البته مسافتی را که بطیئه
قطع می نماید اقل است از مسافتی که سریعه قطع میکند پس میان اخذ و ترک امری
محدود خواهد بود که وسعت قطع مسافت معینه بسرعت معین دران و اقل از
ان ببطؤ معین داشته باشد و ان امر نه مسافت است و نه حرکت و نه سرعت
و بطؤ زیراکه دو متحرک مفروض در هریک ازاین امور مختلفند و دران
امر متفق و ان امر قابل زیاده و نقصان نیز هست چنانکه اگر ان مسافت
را فرض نمائیم که بدو نصف شود یا اگر سرعت در حرکتین مضاعف
گردد و امکان متساوی حاصل میشود که هریک نصف امکان مفروض اول
او لند و این قوه قبول دران امر بالذات است زیراکه با قطع نظر از
حرکات و مسافات و جمیع خارجیات عقل ازاقابل زیاده و نقصان
می یابد و این دلیل است اگه قبول زیاده و نقصان برای ان بالذات باشد
و هرچه بالذات قابل زیاده و نقصان باشد مقدار است اگر متصل باشد
و دلیل بر اتصالاین امر انست که اگر منقسم بامور جز منقسمه باشند منجر

مترکب مسافت از اجزاء لایتجزی میگردد باعث را انطباق ان بر حرکت و انطباق
حرکت بر مسافت و این مقدار در وجود غیر قار است زیرا که اگر قار و ثابت
باشد یا مقدار مسافت خواهد بود یا مقدار ماده متحرک و هردو باطلند زیرا
که در اول لازم میاید که جمیع حرکات در مسافت متساویه متساوی باشند و در
دوم لازم میاید که زیادتی ماده بزیادتی ان و نقصان ان بنقصان ان باشد
و هر جسمی که اصغر باشد در حرکت اسرع و جسم اکبر ابطاء باشد پس اوی
مقداری متصل غیر قار موجود خواهد بود و ان امر زمانی است و امام رازی
از برای این دلیل اعتراضی نموده است که مشتمل بر دور است زیرا که سرعت
و بطوء در ان اخذ شده است و زمان در مفهوم انها ماخوذ است و مراد از
حرکت از معیت حرکتین در اخذ و ترک معیت زمانی است که اثبات ان
موقوف بر اثبات زمان است و خود از این اعتراض جواب داده اند
که مطلوب از این بیان اثبات حقیقت زمان است بر وجه مخصوصی
یعنی باینکه کمیت حرکت است و الا علم بوجودش از اولیات است
و از این جهه گفته اند که زمان ظاهر الانیه و خفی الماهیة است و همین
علم بوجود ان در قطع بتحقق این امور کافی است و از ان جواب میتوان
داد بمنع توقف علم بتحقق این امور بر علم بوجود زمان در خارج زیرا که
منکرین بوجود زمان نیز ببودن جزئی بطی و بودن حرکتی اسرع از
حرکتی اعتراف دارند و انچه موقوف بر ان است همان ملاحظه زمان است
بر سبیل اجمال خواه موجود خارجی باشد و خواه ذهنی پس ممکن است

که همان وسیله برای اثبات وجود ان در خارج گردانند و بعد از اثبات این معنی
میگوییم که ان مقدار که زمان است یا این است که مقدار جسمی یا مقدار هیئتی قار است
و یا مقدار هیئتی غیر قار است و شق اول باطل است زیرا که زمان غیر قار است و غیر
قار مقدار شیئی قار نمیتواند بود زیرا که از ان لازم میاید که شیئی بدون مقداری
لازم او است یافت شود بلکه اگر مطلق مقدار لازم شیئی ذو المقدار است و اعتراض
علامه قوشچی را که هرگاه جسم بحرکت کمیه حرکت نماید که غیر قار مقدار جسم
قار خواهد بود و جسم ذو مقدار بدون مقدار خواهند ماند جواب داده اند
باینکه کم که جسم در ان حرکت میکند غیر قار نیست بلکه اگر اجزاء ان مجتمع
نمیتوانند بود انتقال هست که افراد کمیت این جسم مجتمع نیست و این امر
اقتضا نمیکند که فردی از افراد کم در این صورت غیر قار باشد و فاضل شارح
هدایه علیه الرحمه فرموده است که اولی در جواب است که برای کمی که جسم در
ان حرکت میکند فردی زمانی تدریجی هست که متحرک در زمان حرکت از ان
خالی نیست و افراد انیه نیز هست که متحرک در هر انی یکی از انها متلبس است
پس بهیچ نحو جسم از مقدار لازم نمی اید نه در زمان و نه در ان بخلاف انکه
زمان مقدار امری قار باشد که در اینصورت خلو ان امر از مقدار در زمانی
که فرض شود لازم میاید زیرا که برای زمان فرد انی نمی باشد پس زمان
مقدار امر قاری نتوانست بود پس مقدار امری غیر قار خواهد بود و ان
منحصر است در حرکت پس زمان مقدار حرکت خواهد بود زیرا که هیئت غیر قار
بالذات منحصر در حرکت است نقض نموده اند باموریکه بر سبیل تدریج حاصل میشوند

مثل مقولاتی که حرکت در آن واقع میشود و مثل حدوث سطح غیر قار و حدوث جسم تعلیمی
غیر قار و حدوث جسم تعلیمی غیر قار در جائیکه جسم را بآلتی قطع نمایند و مثل خط غیر قار
که از حرکت کره بر سطح مستوی حاصل گردد و ایراد این اعتراض از عدم تفرقه میان اتصاف
جزئیست بجزئی بالذات و بالعرض **فصل دویم** در بیان آنکه برای زمان طرف موجودی
نمیتواند بود نه در ابتدا و نه در انتها و بیانش آنست که هر حادثی مسبوق است بعدمی
که آن عدم با وجود آن حادث جمع نمیتواند شد و ما به التقابل نقیض آن عدم نمیتواند بود
زیرا که آن عدم بعد از وجود حادث نیز میتواند بهم رسید و در آن صورت قبل از آن
بود پس نقیض عدم نه قبل است و نه بعد و ذات فاعل نیز نمیتواند بود زیرا که ذات
فاعل مقارن شیء می باشند و هم چنین سایر اشیائی که با حادث در وجود جمع
میباشند پس باید که عدم حادث مقترن بزمانی باشد که حادث بعد از آن حادث
شود پس پیش از هر آنی که فرض شود که بدایت زمان است زمانی خواهد بود و
برین قیاس در هر آنی که فرض شود که نهایت است و از اینجهه معلم فلاسفه گفته است
که هر که بحدوث زمان قائل باشد بقدم آن قائل بوده است من حیث لا یشعر و چون
بثبوت رسید که زمان از عوارض حرکت است و حرکت از عوارض جسم پس حال
جسم و حرکت نیز مثل حال در زمان خواهد بود و این یکی از شبهات کسانیست که
بقدم عالم قائل شده اند و بعضی از متکلمین در دفع این شبهه گفته اند که تقدم
عدم زمان بر وجودش واجب نیست که زمانی باشد چنانکه تقدم بعضی از اجزاء
زمان بر بعضی دیگر زمانی نیست و الا باید که برای زمان زمانی باشد بلکه آن
نوعی دیگر از تقدم است غیر از تقدمات خمسه مشهوره و هرگاه نوعی دیگر از تقدم

زمانی

زمانی تعقل میتوان نمود که مستدعی زمانی نباشد باید که مثل این را در تقدم عدم زمان
بر وجودش تعقل نمود تا آنکه شبهه مذکور لازم نیاید و این جواب مردود است
با آنکه پیش از این معلوم شد که تقدم اجزاء زمان بر یکدیگر تقدم زمانی است و چگونه
غیر از آن میتواند بود و حال آنکه معلوم شد مصداق حمل و مطابق حکم باین نحو از
تقدم و تاخر نفس اجزاء زمان است بدون ملاحظه امری دیگر و بعضی دیگر در
دفع این شبهه گفته اند که حوادث نامتناهیه قابل زیاده و نقصان است و هر چه قابل
زیاده و نقصان است البته برای آن بدایتی میباشد پس برای حوادث نامتناهیه
باید که بدایتی باشد و بر این وارد آورده اند که محکوم علیه بزیاده و نقصان باید که
موجود باشد و مجموع حوادث من حیث هو مجموع در خارج موجود نیست
پس محکوم علیه حکم ثبوتی خارجی نمیتواند شد و فاضل شارح در شرح هدایه دو جواب
از این شبهه داده است اول آنکه مسلم نیست که هرگاه برای زمان بدایتی
باشد باید که عدمی برای آن پیش از وجودش بوده باشد زیرا که تناهی در
مقدار خواه قار و خواه غیر قار مستدعی مسبوقیت بعدم نیست پس چنانکه
در تناهی مقدار بعد مکانی استدعای مسبوقیت بعدم نیست هم چنین تناهی زمانی
نیز مستدعی نیست و بالجمله چنانکه تناهی فلک که محدد جهات است مستلزم تاخرش
از امر متقرر موجود یا امر معدوم بتاخر مکانی نیست هم چنین تناهی زمان که
محدد جهات ازمنه است مستلزم تاخرش از امتداد زمانی موجود یا معدوم
بتاخر زمانی نیست اگر چه وهم از ادراک تناهی آن عاجز است چنانکه از ادراک
آنکه ورای فلک اعلا نه خلا است و نه ملا عاجز است و در اسفار گفته است که

عقل بالبدیهه ترتبی در میان وجود شیء و عدم شیء ادراک می نماید بنحوی که با هم جمع
نمیتوانند شد و این ترتیب بعلیت نیست زیرا که علت و معلول واجب است
که مع باشند و بالطبع نیز نیست زیرا که مقارنه مقدم بالطبع با مؤخر
محال نمی باشد و بالشرف و مکان نیز نیست پس باید بزمان باشد و بالجمله این نوع
از ترتب زمانی است پس اگر این ترتب حاصل نشده است وجود زمان بعد از
عدم نبوده است و اگر حاصل شده است عدم زمان در زمانی بوده است و فرق
میان عدم سابق در زمان و در احیاز متوهمه خارج عالم این است که چیزی زمانی
محتاج بحیز دیگر نیست و حادث در محدث بودن محتاج بمسبوقیت عدم است و
جواب دویم مذکور در شرح هدایه این است که چون زمان امریست متصل موجود
در خارج چنانکه مبین گردید پس اگر براهین مذکوره در تناهی کمیات از تطبیق
و تضایف و وسط و طرف و جز آن در آن جاری میشود و اگر بخاطر رسد
که اجزاء زمان بر سبیل اجتماع موجود نیست و در جریان براهین مذکوره
باید که اجزاء او در وجود مجتمع باشند میگوئیم که اگر چه اجزاء زمان در مدارک
محبوسین در مطموره زمان و مسجونین در سجن مکان مجتمع در حد واحد نیستند
لکن در واقع موجود بوجود شخصی اند و نسبت بمبادی عالیه از زمان و مکان
مجتمع التحقق و متوافق الحضور اند زیرا که در آنجا فقد و غیبت برای چیزی نیز
امور متجدد نمی باشند بلکه هر چه وجودش قیاس بزمانی تدریجی است قیاس بآنجا
دفعه دفعی است و هر چه از مکانی غایب است در آنجا حاضر است پس تجدد
و تقدم و حضور و غیبت در زمانی و مکانی متحقق میگردد نسبت بزمانی و مکانی

دیگر و اما نسبت بفلک و پس حق در گروهی از ملائکه این امور متصور نیست
پس هرگاه زمان در واقع و قیاس بمفارقات موجود و متصل قار باشد
مجالی برای منع جریان در آن نخواهد بود و در اسفار گفته است که برای حرکات
و ازمنه و حوادث کل نمی باشد و اجتماع اجزاء آنها مستحیل است و هر حکمی که
اجتماع آنها مبنی باشد صحیح نخواهد بود و جواز لانهایه در ازمنه و حرکات بنا بر
استحاله اجتماع اجزاء آنهاست پس بنای اثبات زمان و حرکت و اتصال
و تمادی آن دو بر عدم اجتماع در وجود است و اینکه وجود لاحقی اقتضای
عدم خود را میکند و بالعکس پس چگونه میتوانند شد که بفرض اجتماع مستحیل منع لا
نهایه نمود بملاحظه وقوع اجتماع مستحیل همان لانهایه که اثبات آن مبنی بر استحاله
اجتماع مبنی است تتمه بدانکه کسانیکه برای زمان بدایتی ثابت میکنند
بچند وجه بر آن استدلال می نمایند اول آنکه حوادث ماضیه قابل زیاده و نقصانست
و هر چه قابل زیاده و نقصانست بدایت بر آن هست پس برای حوادث
بدایت خواهد بود و این دلیل مبتنی بر آن است که دورات ماضیه با آنکه
با عدد نفوس ماضیه را مجتمع فرض نموده ببراهین تناهی ابعاد در آن
جاری گردانند و جواب از آن مذکور شد دویم آنکه اگر حوادث ماضیه غیر متناهی
باشند باید که حدوث حادث یومی موقوف بر انقضاء غیر متناهی باشد لکن التالی
محال بالضروره و کذا المقدم و دفع این دلیل بآن است که منع از متوقف
بر غیر متناهی آنست که توقفش بر غیر متناهی باشد که هنوز حاصل نشده است و
ظاهر است که هر چه توقفش موقوف بر ما لایتناهی مستقبل باشد ممتنع الوقوع است

واما اگر بر جزء متناهی واقع در ماضی باشند وقوعش ممتنع است زیرا که هر وقتی که در
آن فرض شود مسبوق بغیر متناهی خواهد بود و اگر مراد این باشد که جزئی از حوادث
واقع نگشته اند نشده که بعد از ما لا یتناهی این نفی محل نزاع است وجه بر بطلان
نفس خود نمیشود سیم آنکه هرگاه برای هر یک از حوادث ابتدایی باشد باید که برای
کل نیز باشد و این مغالطه است ناشی از اجرای حکم افراد بر کل چهارم آنکه حوادث
ماضیه با منتهی گردیده است پس اگر غیر متناهی باشد لازم می آید که غیر متناهی متناهی
گردد جواب آنست که ثبوت نهایت برای حوادث ماضیه در جهتی است که در
نزد ماست و این نهایت منافی عدم نهایت در جهت دیگر نیست پنجم آنکه یا آنست
که در ازل چیزی از حوادث موجود است و یا موجود نیست و شق اول محال والا
حادث حادث نخواهد بود و در شق دویم که چیزی از حوادث در ازل موجود
نباشد حالتی یافت میشود که هیچ حادثی در آن موجود نیست پس حوادث مسبوق
بعدم خواهند بود جواب آنست که ازل وقت محدودی که حالت معینه برای
آن باشد نیست بلکه عبارت است از نفی اولیت و حادث زمانی که مسبوق بعدم
باشد وقوعش در ازل ممتنع است و برای جسم ماده و هم معارضه نقض میتوان
نمود باین طریق که صحت حدوث حوادث در ازل حادث است یا نیست و در شق
اول باید که حدوث حادث ازلی ممکن باشد و آن محال است و در شق دویم باید که
برای صحت مبدائی باشد و آن نیز محال است پس چنانکه این کلام قادح در صحت
نیست هم چنین آن کلام نیز نخواهد بود ششم آنکه امور ماضیه داخل در وجود
شده اند و هرچه داخل در وجود شده است وجود از احصر نموده است و محصور

جزء متناهی نگشته اند بوده جواب آنست که مراد بحصر آنست که برای آن طرفی باشد
و وجود طرف در آن جانبی که نزد ماست مسلم است و در جانب دیگر مسلم نیست
و معارضه نقض در اینجا نیز وارد است هفتم آنکه عالم از حوادث خالی نیست
و هرچه از حوادث خالی نیست بر حوادث سبقت نمیگیرد یعنی ازلی نمیتواند بود
و هرچه بر حوادث سبقت نگیرد حادث است پس عالم حادث است وجواب آنست
باظهار خلل در مقدمات آنست اما در مقدمه اولی که عالم از حوادث خالی
نیست اگر از عالم مجموع اجسام مقصود باشد از حرکت و غیر آن خالی نمی باشند
اما بکل حوادث موصوف نیستند زیرا که برای کلیه حوادث وجودی نمی باشد
تا آنکه اجسام باین موصوف باشند و در این قیاس نافع باشد و اگر مراد ما سوای
واجب الوجود باشد برهان ثابت نشده است که در موجودات ممکنه اموری هست
که تغیر را در آن راهی نیست پس مقدمه مذکوره بانها منتقض خواهد شد و اما
خلل در مقدمه دویم که هرچه از حوادث خالی نیست بر آن سبقت نگیرد و از
آنجاست که مراد عدم سبقت بر آحاد است خود ظاهر است که بر هر واحدی
واحدی دیگر سبقت دارد و اگر مراد عدم سبقت بر جمیع حوادث است برای
حوادث جمیعی نمی باشد که چیزی بر آن سبقت گیرد پس آنچه گفته اند که ما لا یسبق
الحوادث فهو حادث عینی محل نزاع است و در نزد خصم اجرام فلکیه از حرکت
خالی نمی باشند و بر حرکات سبقت بسبق زمانی ندارد یعنی هرگز از آحاد حرکات
خالی نمی باشد اگرچه متحرک بر حرکت تقدم ذاتی دارد پس باید که اثبات
نهایت برای حوادث رجوع نمود تذنیل صاحب کتاب اسفار گفته است که

۱۷۴ کسانیکه بحدوث عالم قائل شده اند بر ایشان دشوارست که محل خلاف را اظهار نمایند
زیرا که چون از ایشان پرسند که مراد شما چیست در حیرت میافتند بجهت آنکه اگر
بگویند که مراد آنست که بصانع مؤثر محتاج است خصم ایشان نیز باین معنی قائل است
بتمام تر وجهی زیرا که قائل است که در حدوث و بقا و ذات و صفت بموثر
محتاج است و اگر گویند که مراد آنست که عدم زمانی بر او سبقت دارد نمیتوانند که
این معنی را محقق گردانند زیرا که جمیع ما سوی الله در نزد ایشان عالم است و زمان
از جمله عالم است پس چگونه میتوانند شد که زمان بر عالم مقدم باشد تا آنکه تقدم عدم
بر عالم تقدم زمانی باشد و اگر بگویند که مراد این است که عالم قدیم نیست زیرا
که واجب الوجود نیست و اگر بگوید که عالم دائم نیست میگوئیم که دائم چند معنی
اطلاق میشود یکی استمرار وجود در زمان طویل و دوام عالم باینمعنی متفق علیه است
و دیگر باین معنی که وقتی بود که عالم در آن نبود و این معنی مخالف مذهب اوست
زیرا که پیش از عالم وقتی نبود که عالم در آن باشد و این قول بمنزله آنست
که کسی بگوید که پیش از وقت وقتی بود که در آن وقت وقت نبود و اگر بگوید که
مراد آنست که زمان ازلی نیست از او پرسیم که مراد بازلی چیست و چه معنی
تردید و مجدد را مکرر میگردد و اگر بگوید عالم در ذهن متناهی است لکن از
لازم نمیآید که عالم موقوف بر غیر ذات صانع بوده باشد و اگر بگوید که مراد
بحدوث آنست که معدوم بود پس موجود شد میگوئیم که اگر مراد بآنکه معدوم
بود سبق زمانی است مخالف مذهب اوست زیرا که مستدعی وجود زمان است
پیش از عالم و حال آنکه زمان از جمله عالم است و اگر سبق ذاتی است خصم آن

قائل است

۱۷۴ قائل است و فیلسوف اعتراف دارد بآنکه عدم ممکن مقدم است بر وجود آن بنحوی
از تقدم و اگر بگوید که باری مقدم است و میان ذات باری و عالم چیزی فاصله
نیست یعنی این مذهب فیلسوف است پس در اینجا نزاع متعین نمیگردد مگر آنکه یکی
از دو خصم بگوید که وجود عالم توقف بر غیر ذات باری تعالی دارد و در وجود یکی
ذات و صفات باری کافی نیست و دیگری بگوید که کافی است و در آن وقت مشترک
ممتاز میگردد **فصل سیم** در بیان حقیقت آن و کیفیت وجود و عدم آن بدانکه زمان
بر دو معنی اطلاق میشود یکی آنکه بر زمان است و دیگر آنکه زمان بر او است
و آن بمعنی اول طرف وحد زمان است و کیفیت وجودش آنست که زمان
کم متصل است و هر کم متصلی قابل انقسامات غیر متناهی بالقوه است و بالفعل او را
آن یکی از سه امر منوط است قطع و اختلاف عرضی و وهم لکن حصول قطع در زمان
ممتنع است پس امکان وقوع آن یکی از دو وجه دیگر ممکن است مثل موافات حرکت
بامری دفعی مثل مبداء طلوع و غروب و بحسب فرض فارض بقوه وهمیه و اما
بیان کیفیت عدم آن مستدعی تمهید قاعده ایست که وجود شیء زمانی یا بعد مستمر
یا این است که دفعی است باینمعنی که حاصل میشود یا معدوم میگردد دفعه در آنی که مختص
بآنست پس اگر آن جزء مستمر باشد آن اول آنات حصول وجود یا عدم آن
جزء همان آن خواهد بود و یا این است که تدریجی است باینمعنی که آن شیء وحدانی
هویت اتصالیه دارد که حصولش در غیر زمان واحد متصل بر سبیل انطباق
ممکن نمیگردد و از این حصول بحصول بر سبیل تدریج تغیر میشود و نباید که حصول
آن شیء انتها گرفته باشد در اجزاء زمان زیرا که هویت آن ملتئم از اشیاء

کثیره نیست بلکه شیء واحد است که از شأنش قبول قسمت است و بیش از عروض
قسمت بجز است منطبق بر یک زمان و برای آن زمان طرفی که آن جزء در آن حاصل
باشد نیست زیرا که وجود آن در طرف و حد زمان ممتنع است و بعد از عروض قسمت
اجزاء ایشان در اجزاء زمان موجود خواهد بود بر سبیل ترتیب و برای کائن حاصل
تدریجی الحصول آن ابتداء حصولی نمی‌باشد بلکه طرف حصولش تمام زمان است نه
طرف زمان و یا این است که حدوث آن حادث زمانی است باینمعنی که حصول وجود
با عدمش در نفس زمان است نه در طرفان اما بر سبیل انطباق بر زمان نیست
زیرا که برای آن شیء هویت اتصالیه که بر زمان منطبق باشد نیست و بعضی
حصولش در زمان آن است که هر آنی از آنات آن زمان که فرض شود البته آن شیء در
آن حاصل می‌باشد و برای حصولش آن اولی نیست نه آن طرف زمان و نه آن
وسط زمان مانند حرکت بمعنی توسط که در آن اول زمان حرکت موجود نیست زیرا
که معنی آن کون المتحرک بین المبدأ والمنتهی است و هم چنین در آن آخر و در جمیع
آنات مفروضه در زمان حرکت موجود است و بعد از تمهید این قاعده میگوییم که عدم
آن دو هر چه اینست بعد از وجود یا آن است که تدریجی است پس منقسم خواهد بود و آن
زمانی و آنی زمانی خواهد بود و این باطل است و یا آن است که دفعی است پس اگر آن
عدمش مقارن آن وجودش باشد تتالی دو آن لازم میآید و اگر آن آن دو نباشد
ناچار باید که در میانه زمانی فاصله باشد و باید آن در آن زمان موجود باشد و این
خلف است پس حق اینست که عدم آن در جمیع زمان بعد از وجود مسلم است لکن
سخن ما در آن نیست بلکه سخن ما در ابتداء عدم است و معلوم است که ابتداء عدم در جمیع

زمان بعد نیست پس یا تدریجی است و یا دفعی و بهر تقدیر اشکال مذکور راجع میگردد
میگوییم که برای ابتداء دو معنی می‌باشد یکی طرف زمانی که آن شیء در آن حادث
میشود و دیگر آنی که در آن اولی حاصل میگردد و ابتداء عدم آن بمعنی اول نفس وجود
همان است و برای عدم آن ابتداء بمعنی دویم نمی‌باشد چنانکه معلوم شد بدانکه در
نوع اول یعنی آنچه حصولش دفعی است مندرج است جمیع امور آنیه مثل وصولات
بحدود مسافات و وصول بنهایة الحرکة و تربیع و تسدیس و سایر اشکال و تماس
و انطباق دو دایره و دو خط بر یکدیگر و هر چیز که ابتدائی برای حدوثش باشد
و زمانی باقی ندارد و در این نوع مندرج است و در نوع دویم یعنی در حصول
تدریجی مندرج است حرکات قطعیه و مقادیر آنها از ازمنه و هر چه تابع آنهاست
از هیئات غیر قاره بالذات یا بالعرض مانند اصوات و امثال آنها و در نوع
سیم مندرج است حرکات توسطیه و آنچه بر آنها منطبق است از قبیل حدوث
زاویه بحرکت مثل زاویه سامته که از اول دو خط موازی یکدیگر باشند و بحرکت
احدهما بسبب دیگری زاویه حادث گردد و هم چنین التصاق و افتراق میان
دو سطح یا دو خط بتمام و حدوث لا وصول و بالجمله هر چه بحرکت تمام شود بدون
آنکه حصولش منقسم گردد و عدم امور آنیه و اعدام طاریه بر حوادث بعد از
وجود آنها و غیر اینها از امور بسیار دیگر و اما آن بمعنی دویم که زمان متصل بسیلان
آن حاصل میشود و تحقق وجودش باین نحو است که میگوییم که مسافت و حرکت و
زمان سه چیزند منطبق بر یکدیگر و مطابقند در جمیع آنچه متعلق است بانها
چنانکه ما را ممکن است که در مسافت فرض چیزی از قبیل نقطه بنماییم که بسیلان آن

ان مسافت حاصل گردد چنانکه نقطه بسیلان خط را حاصل میگرداند و هم چنین در حرکت
معلوم شد که او وجودی توسطی هست که ان کون فی الوسط است بنحو مذکور که بسیلان
حرکت بمعنی قطع حاصل میگردد پس هرگاه چنین باشد برای زمان نیز اجزا انی است که
دران فرض شود و اعتبار فی ذاته ان اجزا اعتبار نیست که بسیلان و حرکت فاعل
زمان است **فصل چهارم** در بیان کیفیت عدم حرکت قطعیه و عدم زمان بعضی گمان کرده
اند که حرکت قطعیه و زمان منطبق بران در غیر زمان منعدم میشد ازلا و ابدا و میگویند
که معنی عدم حرکت انست که وجودش بپاره از زمان اختصاص دارد و در غیر ان
زمان یافت نشود پس در غیر ان زمان معدوم خواهد بود ازلا و ابدا و براین دلیل
اورده اند که کلام در زوال حرکت است و طریان عدم و بنحو حدوث عدم ان و
بانکه ازلی و ابدی است درین مقام صحیح نیست و ایضا میگویند عدم و وجود متقابلند
که موضع از انها خالی نمیتواند بود و با یکدیگر نیز جمع نمیتوانند شد پس چون بر چیزی
صدق کند که تدریجی الوجود است وجود هر جزوی از ان مستلزم رفع عدم همان
جزو خواهد بود نه جزوی دیگر تا اگر ان جزو نیز موجود گردد و بوجودش عدمش
مرتفع شود نه عدم جزو دیگر بلکه عدم جزو دیگر برحال خود ثابت میماند و هکذا الی
اخر الاجزا و ایا نمی بینی که در بیان انکه عدم ان تدریجی نیست میگویند که اگر عدمش
تدریجی باشد باید که وجودش نیز تدریجی باشد و حکم عکس نیز همین است و از اینجا
نیز معلوم میشود که هرچه وجودش تدریجی است عدمش نیز تدریجی باشد پس باید که در
تحقیق عدم حرکت قطعیه و زمان که تدریجی الوجودند تدقیق نظر شود و اولا دانسته
که حرکت و زمان از امور ضعیف الوجودند بلکه هر چیز که بواسطه حرکت حاصل میشود

مانند

مانند فرد زمانی از مقوله مثل سواد متدرج و کم نیز بوجود زمانیش ضعیف و
امیخته بعدم میباشد و چنانکه وجودش تدریجی است عدمش نیز تدریجی است
و زمان وجودش بعینه زمان عدمش می باشد و چون این مقدمه متصور گردید
میگوئیم که برای حرکت دو اعتبار است یکی اعتبار انکه خروج شیء تدریجا است از
قوه بفعل اندک اندک و منظور در این اعتبار حال مقوله متحرک فیها و
وجود تدریجی ان است و دیگر اعتبار حرکت است فی نفسها و النظر در نحو وجود
ان و این نظر غیر از نظر در نحو وجود مقوله و شیء زمانی تدریجی است و حرکت
باین اعتبار و بحسب این نظر تدریجی الوجود نیست تا انکه باید که عدمش نیز تدریجی
باشد بلکه باین اعتبار دفعی الوجود است و هیئتش تدریج شیء دیگر است و
خود بحسب هیئت تدریجی نیست زیرا که وقوع حرکت در حرکت محال است
و مثل این است حکم زمان زیرا که ان مقدار حصول شیء است بر سبیل تدریج
و بحسب هویت تدریج نیست پس در هر یکی از حرکت و زمان و هر چه زمانی
انها باشد دو وجود و دو عدم است اما دو وجود یکی وجودی که بتدریج حاصل
میشود و دیگر وجود نفس تدریج یا وجود جزئی که ماخوذ است با تدریج بر قیاس
کلی منطقی و عقلی و اول تدریجی و دوم دفعی است و اما دو عدم یکی عدمی است
که جزو حصول امر تدریجی است و دیگر عدمی است که عارض انست پس اگر کسی گوید
که زمان وجود حرکت بعینه زمان عدم انست راست گفته است و اگر گوید
که زمان عدمش غیر زمان وجود است دروغ نگفته است بدانکه شیخ رئیس
درین مقام گفته است که برای متحرک و ساکن و متکون و فاسد ان اولی که در

ان متحرک یا ساکن یا مسکون یا فاسد باشند یعنی باشند زیرا که زمان منقسم بالقوه است
و صاحب محصل گفته است که این بحث از متحرک و ساکن صحیح است اما در مسکون و فاسد
صحیح نیست و شیخ خود معترف است که حدوث صورت و عدمش دفعی و در ان واقع
میشود و صاحب اسفار میگوید که دفعی بودن کون چنان است که صاحب محصل از
شیخ نقل نموده است اما دفعی بودن فساد و نقیضش ثابت نیست بلکه کسانی که کون
را دفعی میدانند باید که فساد را از حوادث تدریجی دانند که برای انها اول حدوث نباشند
از ان قسمی که واسطه است در میان تدریجی و دفعی لکن حق انست که هم کون و هم فساد
تدریجی الوجود والا لازم می اید که هیولی از صورت خالی باشد زیرا که چون اب
هوا شود معلوم است که حصول هوائیت مادام که مائیت نرفته اند نبود که
و در ان اخر زمان مائیت نیز نرفته اند نبود که باید در انی دیگر باشد و در ان
صورت یا تتالی انات لازم می اید یا خلو هیولی از صورت فصل پنجم در بیان
کیفیت تعدد زمان بحرکت و حرکت بزمان و کیفیت تقدیر هر یک بدیگری با
اتصال مسافت از ان حیثیت که حرکت در ان واقع است علت وجود زمان است
و شکی نیست که وقوع حرکت در هر جزو از مسافت علت وجود جزو زمان است
که بحذاء ان جزو از مسافت است پس حرکت عاد زمان است بان معنی که اجزاء متقدمه
و متاخره ان را موجود میکرداند و زمان عاد حرکت است از ان حیثیت که عدد
حرکت است زیرا که مقدار حرکت بزمان متعین میشود مثل انکه وجود اشخاص
ناس سبب عدد ایشان است مانند عشره و اما وجود عدد و عشریت ایشان
سبب است برای انکه ایشان معدود و بعشره کردند و عشره بذاتها عشره است

ومعدود

و معدود بعشره بواسطه ان معدود بعشره است و انچنین است حکم زمان و زمانی زیرا
که وجود زمان نفس مقدار است و ان معلول حرکت است از حیثیت وجود نه از حیثیت
انکه مقدار است پس زمان بدو وجه تقدیر حرکت می نماید یکی انکه از صاحب قدر
میکرداند و دیگر انکه دلالت بر کمیت قدر ان میکند و حرکت تقدیر زمان می نماید باین
معنی که دلالت بر قدر ان میکند بما یوجد فیه من المتقدم و المتاخر و بین الامرین
فرق و اما دلالت بر قدر گاهی مسافت دلالت بر قدر حرکت میکند چنانکه میگویند
سیر دو فرسخ مثلا گاهی حرکت بر قدر مسافت دلالت میکند چنانکه میگویند مسافت
یکمرتبه لکن انچه را که مقدار بالذات افاده میکند یکی از ان دو است و ان حرکت است
که بذاته قدره گفته است و چون بحسب جوهر متصل است بعنوان کثرت که طول و
قصر است و چون باعتبار جزو متقدم و متاخر عدد است بعنوان کثرت که کثیر
و قلیل است و بدانکه صاحب اسفار در اینمقام میگوید که مسافت با ماهی مسافة
و حرکت و زمان همه بیک وجود موجود شوند و عروض بعضی بعضی دیگر را عروض
خارجی نیست بلکه بحسب تحلیل عقلی است و عقل در میان انها تفریق می نماید و با
هر یک حکم میکند حکمی که مخصوص بانست پس مسافت فردی از کم یا کیف یا مقوله
دیگر است که حرکت در ان واقع میشود و حرکت تجدد ان و خروج ان از قوه
بفعل است و این معنی انتزاعی عقلی است و اتصال ان بعینه همان اتصال مسافت
و زمان قدر ان اتصال و تعین انست پس بعد از تحلیل و تفصیل حکم میکنند
بانکه بعضی علت بعضی دیگر است و گفته میشود که اتصال حرکت بشخصیتش بواسطه
اتصال مسافت است پس اتصال مسافت علت متصل بودن حرکت است نه بان معنی

۱۸۱ که اتصال مسافت علت وجود اتصالی دیگر است برای حرکت بلکه اتصال حرکت نفس
اتصال مسافت است از آن حیثیت که مسافت حرکت است پس چنانکه مسافت علت
وجود حرکت است هم چنین علت اتصال آن نیز هست زیرا که تصور حرکت با
عدم اتصال محال است چنانکه فی الحین تجزیه بان رفته اند و اما برای اتصال زمان
علتی نمی باشد زیرا که ماهیت آن کم متصل است و ماهیات مجعول نمی باشند بلکه آنچه هست همی
علت است وجود زمان است و علتش اتصال مسافت بنفسها هیچ نیست بلکه اتصال
آن از آن حیثیت که اتصال حرکت است علت وجود زمان است **فصل ششم** در ذکر
وقوع کیفیت اشیاء در زمان در کتاب شفا گفته است که هر چه برای آن جزو متقدم
و جزو متاخری هست آن چیز واقع در زمان است و این تقدم و تاخر اولا و بالذات
برای حرکت است و ثانیا و بالعرض برای ذی الحرکه و ایضا در آن کتاب مذکور است که
گاهی انواع شیء را میگویند که در آن شیء موجود است و وجود آن در زمان مانند
وحدت است در عدد و متقدم و متاخر مانند زوج و فرد است در عدد و ساعات
و ایام مثل اثنین و ثلثه است در عدد و حرکت در زمان بمنزله مقولات عشر است
در عشریت و متحرک در زمان بمنزله موضوع مقولات عشر است در عشریت
و اما سکون امریست عدمی که بزمان بالذات مقدر نمیگردد و لکن از آنجا که دو حرکت
بان احاطه میکند نوعی از تقدم و تاخر برای آن متصور میگردد و لذا هم وقوع
در زمان درباره آن میشود و صاحب اسفار گفته است که هیچ جوهری نیست که لحظه
از تغیر در آن واقع نباشد زیرا که تجدد در طبیعت جوهر ثابت رسیده است پس هر چه
بجهتی ساکن است بجهت دیگر متحرک است و بان جهت که متحرک است لذاته واقع در زمان است

و زمان

۱۸۲ و زمانی در نزد ما متعلق است بتجدد طبیعت جوهری پس حرکت مستدیره که اقدم حرکات
سایر مقولات است خصوصا آن حرکت مستدیره که در جرم اقصی موجود است و سایر
حرکات اینیه و وضعیه بان متقدر میگردند و بواسطه آنها حرکت در کیف و کم متقدر
میشود و اما تجدد دیگر آنها از مقولات مثل اضافه و ملک و امثال آنها حتی اعدام
و ملکات حرکت بالعرض است نه بالذات و تقدم و تاخر زمانی در آنها بالعرض است
و اما موجوداتی که نه حرکتند و نه در حرکت در زمان نیز واقع نیستند و اعتبار
معیت ثبات آنها را با متغیرات دهر میگویند و هم چنین بر هر سوم معیت
متغیرات با متغیرات نه از حیثیت تغیر آنها بلکه از حیثیت ثبات آنها و هیچ
موجودی نمی باشد که خالی از هر نحو ثباتی باشد بلکه برای هر موجودی نحوی از
ثبات هست اگر چه ثبات تغیر باشد و اگر امور ثابته را نسبت بهم بسنجند آن معیت
سرمد میگویند و بازای این معیت و معیت قبل از آن تقدم و تاخری باشد
زیرا که هیچیک از این دو مضایف معیت نیستند تا آنکه مستلزم تقدم و
تاخر باشند **مقاله پنجم** در تحقیق مکان و آنچه بان تعلق دارد و در این
ده فصل است **فصل اول** در تحقیق ماهیت مکان و اختلاف مردم در آن و بعضی از
شروع در مقصود میکنیم که گاهی میشود که چیزی بحسب بعضی امارات وجودش
معلوم است و از جهاتی چند مطلوب واقع میشود چنانکه مفهوم از مکان آن
چیزیست که انتقال جسم از آن و بسوی آن جایز باشد و جسم را با آن نسبت
لذاته دارد و لفظ فی و مرادفات آن و اشاره بان واقع تواند شد با معنی که گویا
گفت که جسم در این مکان یا آن مکان است و صاحب مقدار است که نصف و

وثلث وربع برای ان هست و دو جسم باهم دران خاصیت شریک اند بود واین چهار
امارات است که منازعتی در ان بر وجود این خواص و در ان اتفاق دارند
وباین اعتبار نزاع این نزاع لفظی است پس میگوییم که جایز نیست که
مکان امری غیر منقسم در یک جهت باشد چنانکه گفته اند بود زیرا که جسم در نقطه و در خط
واقع نشده اند شد پس باید که مکان منقسم در دو جهت یا در جهات ثلث باشد
وبنابر اول سطح خواهد بود و غیر قابل تمکن والا با انتقال جسم منتقل می باشد جسم
و باید که ان سطح مکان است ممکن باشد با سطح ظاهر متمکن در جمیع جهات والا
مالی ان نخواهد بود پس بنا براین مکان سطح باطن جسم حاوی خواهد بود که مماس
سطح ظاهر جسم محوی است و مذهب جمهور حکما مانند معلم اول و شیخین یعنی
فارابی و ابوعلی و تابعین ایشان این است که و بنابر دویم که منقسم در جمیع
جهات باشد باید که بعدی باشد منطبق بر بعدی که در جسم واقع است و ان
امریست موجود یا موهوم و اول مذهب افلاطون و اتباع اوست که مکان را
بعد موجود مجرد از ماده میدانند و میگویند که از شان ان است نفوذ ابعاد
جسمانیه در ان و ان را بعد مفطور می نامند و دویم مذهب متکلمین است که
میگویند برای هر جسمی فراغ موهومی است موافق با جسم در شکل و مقدار
که جسم انرا مشغول گردانیده است و بر ساختر است بر سبیل توهم و گروهی که
انکار وجود مکان نموده اند گفته اند که اگر موجود باشد باید که یا جوهر
و یا عرض و هر دو محال است اما اول بجهت انکه اگر جوهر باشد باید که مجرد نباشد
زیراکه باید که قابل اشاره حسی باشد پس جوهری خواهد بود مادی و ان جسم است

وهر جسمی محتاج بمکان است و این مستلزم تسلسل است و تداخل اجسام را نیز مستلزم است
واما دویم که موهومی باشد اگر قابل تمکن باشد با انتقال ان منتقل خواهد شد و جسم را
میسر نشود که از او و بسوی او منتقل گردد و اگر قایم بغیر متمکن باشد از احوال جسم
متمکن نخواهد بود پس متمکن چیزی دیگر خواهد بود که مکان باو قایم است و جواب این
حجت انست که اختیار هریک از دو شق تردید ممکن است چنانکه در اختیار شق اول
میگوییم که جوهر مقداری است اما مادی نیست پس نه تداخل لازم میاید و نه تسلسل
و در اختیار شق دویم میگوییم که عرضی است قایم بغیر متمکن زیرا که عبارت است
از سطح باطن جسم حاوی که مماس سطح ظاهر جسم محوی است و اما حدیث اشتقاق
قضیه ایست غیر عقلی و ثبوتش لازم نیست چنانکه در بسیاری از اعراض موجود
نیست علاوه بر انکه متمکن مشتق از تمکن است که قایم باوست نه از مکان و اگر
مسلم داریم که از مکان مشتق است میگوییم که بسیار میشود که اسم مشتق از عرضی که
در غیر بر غیر صدق میکند مانند معلوم از علم مشتق است و علم قایم بعالم است نه بمعلوم
و حجت دیگر منکرین وجود مکان انست که معلوم است که وجود که مکان برای حرکت
ضرورت نه برای امری دیگر پس اگر گوییم که مکان بحرکت محتاج است چنین نیست
زیرا که با عدم حرکت نیز متحقق میشود و اگر گوییم که حرکت بمکان محتاج است الا نیز محال است
زیرا که علت شیی یکی از علل اربع میتواند بود و مکان نه فاعل حرکت است و نه عنصر
و نه صورت و نه غایت ان زیرا فاعل حرکت یا طبیعت است یا اراده یا قسر و عنصر
ان متحرک است و صورت نبودن ظاهر است و غایت نیز نیست بجهة انکه حرکت
که وجود شیی در اعیان نیز دو صول بمنتهاست و وجود مکان پیشی از وصول

ضرورتست و ایضا مکان یا خاص بشیء است و یا مشترک است و خاص صورت
شیء است و مکان صورت نیست و مشترک نیست که چنانکه برای ان شیء است
برای دیگری نیز تواند بود و مکان در نزد مثبتین خاص است و جوابش انست
که حرکت بمکان محتاج است و مسلم نیست که جهة احتیاج منحصر در امور مذکوره
باشد چنانکه اثنین بواحد محتاج است و واحد هیچیک از علل اربع اثنین نیست
بلکه مراد وجوب تقدم است بحسب طبع اگر چه از شروط باشد چهارم برنفی
وجود مکان انکه اگر هر جسمی باید که در مکانی باشد باید که اجسام نامیه نیز در مکانی
باشند و مکان انها با انها حرکت کند و از این لازم می اید که برای مکان مکانی
بوده باشد الی غیر النهایه و بطلانش ظاهر است و دفعش انست که مکان نامی بنمو
بنحو متبدل میگردد و انچه شما گمان کرده اید میگوئید لازم نمی اید وجه چهارم انکه حرکت عبارت
از استبدال و انتقال است برای اقرب و بعد پس اگر ان انتقال موجب مکان
باشد باید که برای نقطه نیز مکانی باشد زیرا که مثل این انتقال برای ان نیز هست
و دفعش بفرق این ما بالذات و ما بالعرض است ولیکن بوجود مکان قائل
جمعی از ایشان ادعای بداهت در ان نموده اند و جمعی دیگر بر وجودش استدلال
کرده اند بچند وجه اول انکه انتقال عبارت از تغیر در این است زیرا که این تغیر
با ثبات در جوهر و سایر مقولات عرضی یافت میشود و هر یک از ان امور که تغیر
با ان ضرور نیست پس انتقال تغیر در این است یعنی در نسبت بمکان و وجود
مکان باین ثابت میگردد دویم انکه مشاهده میشود که جسمی که حاضر است غائب
میگردد و جسمی دیگر حاضر میشود مثل انکه سبوئی که پر از اب است خالی میشود و هوا

بجای ان می اید و در اینصورت بدیهه حاکم است که برای این دو شیء متعاقب مورد
مشترکی هست و ان مورد بغیر از مکان چیزی دیگر نمیتواند بود سیم انکه وجود
فوق و تحت بالضروره معلوم است و این مقتضی وجود مکان است و یکی از
علما در مقام ذکر وجه ضبط مذاهب در امر مکان گفته است که این امر یکه
بعضی از امارات و خواص ان معلوم است خارج از جسم و احوال جسم نیست
پس یا جزو جسم است و یا جزو جسم نیست و در صورت اول یا هیولا است
و یا صورت و در دویم شکی در این نیست که مساوی جسم است پس یا عبارت است
از بعدی که مساوی اقطار جسم است و یا عبارت است از سطح جسمی دیگر که ملاقی
این است خواه حاوی ان جسم باشد و خواه محوی و در صورتیکه بعد باشد یا بعد
یا موجود است و یا موهوم و این پنج احتمال است و بهر یک جمعی قائل شده اند و شیخ
رئیس در شفا گفته است که لفظ مکان را عامه بر دو وجه استعمال میکنند یکی
بر انچیزی که شیء بر ان قرار دارد و فرق نمیگذارند در انکه ان چیز جسم اسفل باشد
یا سطح اعلی ان جسم و شاید که کسی نیکو اندکی از رحل عامه تجاوز کرده باشند سطح
اعلای جسم اسفل تخصیص دهند و دیگر بر انچه محیط بر شیء است مانند خم نسبت
بشراب و جامه نسبت بمردم و بالجمله هر جا ان چیز در ان واقع است و اگر چه
بر ان قرار نداشته باشد و این استعمال دویم در نزد ایشان اغلب است
و کسیکه مکان را هیولی دانسته است میگوید که مکان ان است متمکن است متعاقب
بر ان وارد میگردند و هیولی نیز صور متعاقب بر ان وارد میشود پس مکان
هیولی است و کسیکه ان را صورت پنداشته است گفته است که مکان محدد و حاوی است

وصورت محدد و حاصر است و این دو قیاس از دو موجبه ترکیب است در
شکل ثانی و منتج نیست و اگر کسی انها را بشکل اول راجع گرداند و در قیاس اول
بگوید که المکان ما یتعاقب علیه المتمکنات و کل ما یتعاقب علیه المتمکنات بعد فهو
صورت کبری کاذب خواهد بود و دال بر فرق این دو امر چند وجه است اول
انکه مکان بحرکت ترک میشود و هیولی از هیولی و صورت ترک نمیشود دویم انکه مکان
بحرکت طلب کرده میشود و ان دو طلب کرده نمیشوند بحرکت سیم انکه مرکب را بهیولی
نسبت میتوان داد و میتوان گفت باب خشبی و بمکان نسبت نمیتوان داد فصل
دویم در تحقیق ماهیت مکان در اول فصل سابق مذکور شد که اتباع معلم اول مکان را
سطح باطن جسم حاوی که مماس سطح ظاهر جسم محوی است دانسته اند و افلاطون و تابعین
با انکه مکان بعد مجرد منطبق بر مقدار جسم است قائل شده اند و متعلق نزاع اینست که
ایا امارات مذکوره بر کدام یک ازین دو امر صدق میکند و بعضی ازان گروه که
انرا بعد دانسته اند چنان پنداشته اند که علم بان ضروری است زیرا که تمام مردم حکم
میکنند بانکه اب واقع در میان اطراف اناء است و مکان نصف اب نصف مکان
کل است و هم چنین هر جزوی ازان بهر وجهی که قسمت شود و گروهی دیگر بران اقامه
حجه نموده اند بر دو مسلک یکی در اثبات بعد و دیگری در ابطال سطح و در مسلک اول
دو وجه ذکر کرده اند یکی انکه در جائیکه اختلاط امور مشتبه گردد باید که در
ازاله اشتباه چیزی را بعد از چیزی رفع نمایند تا انکه یک چیز باقی ماند و تمیز حاصل
گردد و بعد ازین قبیل است پس چون توهم نمائیم که اب ازان اناء خارج گردد و هوا در
ان داخل نشود بعد در میان اطراف اناء ثابت خواهد ماند و موجود خواهد بود

و هو المطلوب دویم انکه جسم بسطح منتهای خود واقع در مکان نیست بلکه بسطح و حجم واقعست
پس باید که مکان نیز مانند جسم صاحب اقطار ثلثه باشد و در مسلک دویم چند
وجه ذکر کرده اند اول انکه اگر مکان سطح باشد لازم میاید که شیء واحد در حالت
واحده هم ساکن باشد و هم متحرک مثل طیر واقف در هوا و سمک واقف در ماء
در حالی که هوا و ماء بر انها جاری باشد که هم ساکنند باعتبار وقوف و هم متحرکند
باعتبار تبدل امکنه بر ایشان دویم انکه باید که مکان امری ثابت باشد و متحرک
ازان و بسوی ان حرکت کند و سطح محیط گاهی حرکت میکند اگر چه بالتبع باشد مثل
شخص ملفوف در کرباس و شیء موضوع در صندوق و مثل کواکب مرکوزه در افلاک
سیم انکه مکان امریست که بفراغ و امتلا متصف میگردد و این لغت بعد است نه سطح
چهارم انکه اگر مکان سطح باشد برای اجزاء جسم مکان نخواهد بود و این محال است
زیرا که جزو جسم جسم است پنجم انکه نار بکلیتها طلب مکان فوق مینماید و ارض
بکلیتها طلب مکان اسفل میکند و محال است که مطلوب نهایت باشد زیرا که نهایت
امریست عدمی و ایضا محال است که ملاقات جسم بکلیته یعنی بذاته با نهایت واقع
شود پس مطلوب بعد خواهد بود ششم انکه لازم میاید که برای بعضی از اجسام
مکان طبیعی نباشد مانند فلک اقصی هفتم انکه لازم میاید که مکان بحال خود باقی
باشد با نقصان متمکن بلکه زیادتی مکان با نقصان متمکن و بقاء متمکن و بقاء
متمکن بحال خود با زیادتی مکان اما اول چنانکه در زق مملو از اب یا از هوا در
صورتیکه چیزی ازان کم شود و دویم در جسمی که ثقبه در ان بهم رسد و سیم در
شمعه مجتمعه که منبسط گردد و جسمی که باقسام متنوعه منقسم شود لکن سا واه

میان مکان و متمکن از لوازم است و قائلین بسطح از این وجوه جواب داده اند
و شیخ رئیس پیشتر انها را ببیانات طویلة الاذیال که این مختصر گنجایش ذکر انها را
ندارد جواب داده است و هر که خواهد باید بان کتاب رجوع نماید و فخر رازی از
دلیل اول جواب داده است که شکی نیست در انکه از انچه شما فرض نموده اید بعدی
لازم میاید اما مفروض که خلا باشد محال است و میتواند شد که از محالی محالی دیگر لازم
اید و بعضی از لزوم اجتماع سکون و حرکت جواب داده اند که حرکت اینجا استبدال
الکنه نیست بلکه تغیر نسبت است بامور خارجه ثابته و این معنی در طیر واقف و سنگ واقف
ثابت نیست پس ساکنند در کواکب متحرکه بحرکت افلاک ثابت است پس متحرکند
و گفته اند که معنی امتلاء مکان از متمکن انست که هیچ جزوی از مکان خالی
از متمکن نباشد و مشهور از قائلین بسطح انست که مکان هر یکی از کرات سافله
عالم سطح باطن ما فوق انست که مکان کره اسفل که مکان نیست سطح باطن اب و هواست
و برای ان مکان طبیعی و احدیت و عمده دلیل ایشان برانکه مکان سطح است
انست که اگر مکان بعد باشد لازم میاید اجتماع دو بعد که در ماهیت متماثلند و چون
دو مثل در یک ماده جمع نشوند احدهما بانکه عارض باشد و دیگری نباشد اولی نخواهد
بود از انکه هر دو عارض باشند یا انکه یکی عارض بود دیگری نباشد و هر یک ترجیح
بلا مرجح خواهد بود و جواب ان منع اتحاد در ماهیت است و باید که احتجاج
بر ثبوت اتحاد و دران ره موجب تجزیه دو شخص بودن بیک شخص واحد نیست
و جواب ازان بعد از منع مذکور انست که وحدت شیء بوحدت اثار و لوازم
و اسباب ان معلوم میشود با انکه وحدت انها دلیل بر وحدت شیء است و کثرت

انها دلیل بر کثرت ان و اثار بعد و لوازم ان غیر از اثار جسم و لوازم انست
چنانکه جسم واقع در بعد مذکور از ان بعد بیرون میرود و داخل میشود و بعد
بر یک حال باقی است و همین دلیل بر اثنینیت است و اگر کسی گوید که امتیاز بعد و [illegible]
در اطراف ان بود و جسم متعذر است زیرا که فرض عدم دخول جسمی دیگر در ان نزد
خروج جسم اول ازان محال است میگوئیم که تمیز حاصل میتواند شد بانکه بعد ممتاز باشد
از مطلق جسم ممتاز نخواهد بود وجهی دیگر انست که ان ابعاد مفارقه خالی از این نخواهد
بود که متناهی باشند یا غیر متناهی و شق ثانی بدلالت دلائل تناهی ابعاد باطل است
پس متناهی خواهد بود و هر چه متناهی است باید که یک حد یا بیشتر بران احاطه کرده
باشد پس متشکل خواهد بود و حصول ان شکل برای ان بالذات است و یا بفعل غیر و
در شق اول باید که شکل جزو و شکل مساوی شکل کل باشد زیرا که کل و جزو در طبیعت توام
متساویند و دراین صورت که برای اجزا اشکال باشد برای کل شکلی نخواهد بود
و مقتضای ذات ازاو تخلف کرده خواهد بود و اگر بفعل غیر باشد و بدون ماده
مقدار در قبول فصل و وصل و تعدد مستقل خواهد بود و این محال است و اگر بواسطه
ماده باشد مقدار مادی خواهد بود و ان بعد جسمی است وجهی دیگر انست که منافات از
تداخل متناهی بوده است و منشاء منافات همان جز میتواند بود که اقتضای حصول در
جهت و حیز لذاته کند و ان مقدار است نه هیولی و نه صورت و نه اعراض اما هیولی
بجهت انکه لذاته از وضع و حیز مجرد است و اما صورت بجهت انکه جسم واحد گاهی
متخلخل میشود و حیز کبیر را مشغول میگرداند و گاهی متکاثف میشود و حیز صغیر را مشغول
میسازد با بقای صورت جسمیه بحال خود و ازان مستفاد میگردد که صورت فی حد ذاتها

۱۹۱ شاغل حیز نیست والا باتحاد مقتضائیش مختلف نمیشد و اما در سایر صور و اعراض
ظاهر است که لذا تنها شاغل حیز نیستند پس شاغل بالذات مقدار خواهد بود و مانع
از تداخل همان مقدار است پس اگر مکان بعد باشد مستلزم تداخل محال خواهد بود
و جوابش آنست که تردید حصر جمیع احتمالات نکرده است زیرا که محتمل است که
مانع از تداخل هیولی با مقدار یا صورت با مقدار یا ماده بوده باشد و اظهر
آنست که مانع از تداخل مقدار است یا ماده زیرا که معنی مادی بودن شیء آنست
که مصحوب قوه و استعداد بوده باشد و استعداد با فعلیت مجتمع نمیتواند گردید
چنانکه در قوه کم متصل قبول انفصال است و چون منفصل گردد هویت اتصالیه
باطل میگردد و هم چنین در قوه کم منفصل قبول اتصال است هویت انفصالیه
باطل میگردد پس این حکم در شان جسم نسبت بحلول در مکان نیز جاری است و
جسم در مکان اول باطل میگردد و چنانکه نمیتواند شد که در یک حال جسم در دو مکان
حلول نماید نمیتواند شد که دو جسم در یک مکان حلول کنند نه از رهگذر آنکه مکان
از قبول آن ابا دارد بلکه از آن حیثیت که آن دو جسم از اجتماع با یکدیگر ابا دارند
مانند اجزاء جسم واحد که در حیز واحد جمع نمیشوند و از این دانسته میشود که رای
ممانعت از خاصیت ماده است این است خلاصه کلمات قوم در این مقام و شارح
فاضل در این مقام گفته است بجهت کثرت ایرادات بر هر یک از این دو مذهب بعضی
از اعلام گفته است که مکان عبارت است از جسم محیط من حیث انه محیط زیرا که
در جمیع آنچه بر قول بعد لازم میاید یا اکثر آنچه بر قول بسطح وارد میاید مبرا است
و بمفهوم عرفی آن نیز نزدیک است زیرا که چون در عرف از مکان آب سؤال

کرده شود

۱۹۲ کرده شود جوابش این گونه است نه سطح باطن کوزه و در این اشعار قول بعد را
راجح دانسته و از آن مشوه گردانیده است بلکه اقامه برهان نموده است
بر وجود عالم مقداری که مجرد است بر این عالم نه از قبیل احاطه حاوی بر محوی
بلکه از قبیل احاطه طبیعت بر جسم و روح بر بدن و گفته است که احاطه مکانی بر
متمکن نیز از این قبیل است **فصل سیم** در بیان آنکه برای هر جسمی حیزی طبیعی است
و حیز در نزد قائلین بجوهر فرد غیر مکان است زیرا که مکان در نزد ایشان
الخلاء است که جسم بر آن اعتماد دارد چنانکه در عرف معنی مکان این است
و در نزد قائلین ببعد نفس مکان است و در نزد قائلین بسطح اعم از مکان
و وضع است زیرا که برای جسم محیط در نزد ایشان مکانی نمیباشد لکن نسبت
بانچه در جوف آنست وضع و محاذاه هست و بالجمله حیز طبیعی آنست که چون جسم
از آن بیرون رود باقرب طرق آن را طلب نماید و بعضی گفته اند که مکانی
با هر مکان برای هیچ جسم طبیعی نیست خواه مکان بعد باشد و خواه
سطح اما بنا بر اول بجهت آنکه اجزاء بعد بحسب جهت متشابهند پس نمیتواند
شد که بعضی از آن بحسب طبیعت اختصاص ببعض اجسام داشته باشد
و اما بنا بر ثانی باید که زمین بالطبع در میان آب ساکن تواند بود و در هر
موضعی که باشد خواه مرکز ثقلش منطبق بر مرکز عالم باشد و خواه نباشد
و اگر در وسط عالم باشد و آب بر آن احاطه نداشته باشد باید که بالطبع
حرکت کند تا بجائیکه در وسط آب قرار گیرد و هر دو لازم ظاهر البطلان است
پس مطلوب بالذات بحسب طبع برای اجسام وضع خواهد بود و جهت و مکان

مطلوب بالعرض خواهند بود پس طلب کردن ارض مکانی را که در آن واقع است
بجهة آنست که آن مکان در تحت جمیع امکنه واقع است و ماء طلب میکند احاطه بر
زمین را بشرط آنکه ارض بر مرکز عالم واقع باشد و حقیر میگوید که تحقیق مقام آنست
که بعد امریست موجود بدلیل آنکه جهة فوق و تحت بحسب نفس الامر بدون فرض
فارض و اعتبار جسمی از اجسام از یکدیگر ممتاز شوند و اگر فی المثل مکان کره نار و کره
ارض متبدل گردد باین معنی که هر یک در مکان دیگری واقع شوند بجهة فوق و
تحت متبدل نخواهند شد و همچنین بتبدل اماکن سایر اجسام واقعه در جوف
محدد جهات و معلوم است که فوقیت و تحتیت بالذات از عوارض بعد است
و هر چه در خارج متصف بعارض میشود البته موجود است پس بعد امری موجود
و حکمای الهیین تصریح نموده اند که محدد جهات باعتبار حرکت که غیر قار است
موجب حدوث امتدادی غیر قار است که بزمان موسوم است و باعتبار جسمیت
که قار است موجب وجود امتدادی قار است که مکان است پس هر یک از اجسام
واقعه در این بعد بحسب طبیعت اقتضای حصول در حصه از حصص آن بعد که
باعتبار قرب و بعد از محدد متفاوتند میتمایزند و مطلوب بالذات هیچیک حصه
از آن بعد باعتبار حیثیت نسبت بان نیست و وقوع در جوف کره که محیط بر آنست
بالذات مطلوب آن نیست پس مطلوب بالذات حصول نسبت مخصوصه خواهد بود
با محدد و باقی واقع بالعرض است و بعبارت دیگر میگوئیم که عالم کره واحده و موجود
واحد است بوحدت حقیقیه و تخالف اجزاء آن در جهة موجب رفع وحدت
حقیقیه آن نمیگردد چنانکه تخالف بحسب جهة در اجزاء انسان واحد او را از

وحدت حقیقیه خارج نمیگرداند پس وقوع هر جزوی از اجزاء آن شخص واحد در
موضعی مقتضای طبیعت آن شخص خواهد بود که بکل اجزا متعلق است و هر یک را
در موضعی قرار میدهد که خاصیت آن جزء در آن موضع ظاهر میتواند شد بموجب
اسبابیکه در طبیعت هر جزوی موجود است مانند خفت نار و ثقل ارض مثلا چنانکه
طبیعت شخصی انسان واحد پاها را بورکین و دستها را بمنکبین متصل میگرداند بحسب
خاصیتی که در طبیعت دست و پاست و ظهور آن خاصیت اقتضای این وضع
مینماید و این است مراد حکما از آنکه میگویند که وقوع اجسام در احیاز باقتضای
طبیعت آنهاست و فاضل علامه در کتاب اسفار در فصلی که در بیان آنکه مطلوب بحرکت
طبیعیه چیست میگوید که هر حالت طبیعیه که بقسر زائل میگردد البته در نزد زوال قاسر
طبیعت بحال خود بر میگردد و لکن در حرکت اینیه اشکالی هست زیرا که چون انفصال
بعد از صعود یا سفل عود نمایند ممنوع است که نفس مرکز را طلب نمایند و همچنین خفاف
ممنوع است که طالب سطح فلک باشند زیرا که ممکن نیست که کل ارض عین مرکز را در یابند
و نار با فلک قد تماس نمیتوانند کرد مگر بسطح او مطلوب طبیعی نمیتوانند شد که او ممتنع باشد
و اگر ماده نازل عین مرکز را طلب نماید نباید که بر روی زمین قرار گیرد و همچنین هوا
اگر طالب محیط باشد باید که در زیر کره نار نایستد و کسی نگوید که دو عنصر خفیف
طالب محیط اند لکن نار اغلب و اسبق است زیرا که این معنی مستلزم آنست که چون
دست بر هوا گذاریم میلی را بفوق احساس نمائیم چنانکه در آن ماء واقع در تحت آب
احساس میکنیم و گفته اند که مطلوب هر یک بعضی از مکان مطلق باشد زیرا که اختلافی
در نفس الامر نیست و ایضا گفته اند که مطلوب قرب بکل باشد و الا باید که چون

سنگی در سر چاه رها شود در همان مکان بسبب چاه بجسبد پس حق آنست که مطلوب طبیعت
حیز است نه بر سبیل اطلاق بلکه بشرط ترتیب و ملائم آب آنست که حیزش بالای
زمین و زیر هوا باشد باعتبار مناسبتی که با زمین دارد در برودت و اقتصاد
در قوام و مناسبتی که با هوا دارد در رطوبت و سیلان و هم چنین اجزاء علوی
و اگر اجزاء طبیعیه اینها بر این ترتیب نباشد بمجاورت اضداد فاسد خواهد شد پس جهات
بانفسها مطلوب نخواهد بود پس قصد متوجه طلب این غایت و هذا مقابل است
و دلیل بر آنچه ذکر شده است که گاهی مکان طبیعی می باشد و ترتیب غیر طبیعی مانند هوا
محصور در میان اجزای که در حیز هوا واقع باشد و مشاهده میکردد که از تحت نقب
آب میکند از شدت هر قسمی از جمله غریب و آب ناشی آنی میکردد و بالا میرود
در مسام اجزا بجهة عدم ضرورت خلا بر گشتیم بر کلام قوم در بیان آنکه برای هر
جسمی حیز طبیعی هست بر طبق کلام صاحب هدایه و کلام فاضل شارح اما پس
میگوئیم که برای هر جسمی حیز طبیعی هست زیرا که چون آنرا با قطع نظر از تأثیرات
امور خارجه از آن ملاحظه نمائیم لامحاله باید که در حیزی معین واقع باشد و
وقوعش در آن حیز امری است ممکن و بسبب محتاج و سبب یا امری است ذاتی
و یا خارجی و ثانی منتفی اند بود باعتبار آنکه مفروض ملاحظه ذات بذاته است
با عدم جمیع امور خارجه پس بسبب آن امری داخلی طبیعی خواهد بود پس متحقق
آن باعتبار طبیعت خواهد بود نه جسمیت مشترکه و نه هیولی و این است مطلوب
و بر این دلیل اعتراض نموده اند که چون حصول جسم در مکانی از اعراض
لازمه جسم است و خود جسم از آن متصور نیست پس حصول در مکانی از تتمه

تاثر

 تاثیر فاعل در وجود آن خواهد بود پس فاعلی که آنرا انجا دمیده بد لامحاله در
مکانی قرار میدهد و جواب آنست که نسبت فاعل خارج نظر بتجرد ذاتش بهمه
اجزا نسبت واحده است پس باید که طلب اجزاء مختلفه منسوب باسور مختلفه
داخله در حقایق اجسام باشد علاوه بر آنکه پیش از این معلوم شد که تلازم
در میان دو حیز متحقق نمیتواند بود مگر اینکه احد هما مستند بدیگری باشد و ایضا
میگوئیم که نمیتواند شد که برای یک جسم بسیط دو حیز طبیعی بوده باشد زیرا که
طبیعت واحده اقتضای دو امر مختلف نمیتواند کرد و ایضا میگوئیم که اگر
برای آن دو حیز بوده باشد یا این است که در هر دو باهم حاصل خواهد بود و
یا این است که در یکی حاصل است و یا این است در هیچیک حاصل نیست و اول بدیهی
البطلان است و در شق ثانی چون آنرا مخلی بالطبع کردانیم اگر حیز دیگر را طلب
نماید حیز اول طبیعی نخواهد بود زیرا که با تخلیه بالطبع از آن گریخته است و اگر
آنرا طلب ننماید آن حیز حیز طبیعی نخواهد بود زیرا که مطلوب بالطبع طبیعی نخواهد
بود و در شق سیم اگر برست آن دو حیز واقع نباشد باید که بالطبع بدو جهة
مختلف میل نماید و اگر واقع در جهت واحده هر دو حیز باشد و بالطبع بجانب
هر دو میل نماید چون بجزء اقرب رسید قسم ثانی عود میکند و بر این دلیل ایراد
نموده اند که منتج مطلوب نیست زیرا که چون فرض نمائیم که واقع در مرکز باشد
بحیثیتی که نسبت جوانبش بمحیط برابر مساوی باشد باید که بالطبع در نزد مرکز
ساکن باشد زیرا که اگر سکونش بالطبع نباشد باید که طبع اقتضای حرکت
بجهتی از جهات نماید و آن محال است بسبب عدم مخصص پس باید که مرکز حیز

طبیعی باشد برای نار و این باطل است و شیخ در شفا از این جواب داده است که سکون
سکون در آن صورت بقسر است نه بطبع زیرا که مقتضای طبع انست که از وسط
بسوی جهات منبسط گردد و اما چون حصول آن انبساط موقوف بر حصول
در داخل آن و حصول تجویف یا تحقق خلا میسر است و یا بدخول جسمی دیگر در داخل
آن و اول ممتنع است و دویم میسر نمیگردد مگر آنکه موضعی از آن منخرق گردد و مرجحی
برای خرق جهتی دون جهتی موجود نیست و بعد از آن گفته است که این امر است عجب
که طبع اقتضای امری نماید و لسبب عارضی آن امر ممکن نباشد و میباید دانست که مکان
جزو جسم بسیط جزو مکان کل است خواه مکان بعد باشد و خواه سطح و آنچه در
اینمقام توهم میشود که این سخن در صورتی صحیح است که مکان بعد باشد باطل است
زیرا که مقصود انست که مکان جزو از مکان کل خارج نیست تا آنکه باید که برای انها
مکانها سوای آنکه بسایط کلیه ثابت نمود چنانکه میگویند که مکان مرکب مکان بسایط است
یعنی برای انها اثبات مکانهای دیگر ضرور نیست و چنانکه برای جسم بسیط بیش از یک
مکان طبیعی نگفته اند بود برای جسم مرکب نیز بیش از یک مکان نمی باشد و آن
مکانیست که جزو غالب در آن مرکب اقتضا نماید در صورت عدم تساوی اجزا
و در صورت تساوی مکانیست که وجودش در آنجا اتفاق افتد و مستاخرین که
بر این قول نموده اند که میتوانند شد که صورت نوعیه مرکب اقتضای حصول انرا
در حیز جزو مغلوب نماید جوابش انست که بر تقدیر تسلیم وقوع چنین امری
میگوئیم که این معنی مضر بمقصود در اینمقام نیست که مراد بیان عدم حاجت
مرکبات است با کنه علاحده علاوه بر آنکه اگر چنین امری ممکن باشد و توانیم گفت

که ثقل ذهب مثلا از ثقل اجزاء ارضیه آن نیست بلکه از صورت نوعیه است خود
معلوم است که نمیتواند شد که فعل صورت مخالف فعل اجزاء غالبه مادیه باشد زیرا
که کثرت اجزاء ثقیله منجر در ذهب را در افاده صورت ثقل مذکور اعانت است

در بیان ابطال خلا و رد بر قائلین بآن و اثبات دو گروهند
گروه اکثر میگویند که خلا امریست غیر وجودی یعنی امر وجودی نیست و کسانیکه
توهم نموده اند که خلا امریست وجودی و در میان دو جسم موجود است
این توهم باطل است مانند توهم کسانیکه می پندارند که خارج عالم خلاست یا ملا
و گروهی دیگر خلا را امر وجودی میدانند و دلیل بر بطلان قول اول انست که
هرگاه دو جسم را فرض کنیم که باهم ملاقات نکرده باشند و در میان انها هم جسمی
که هر دو را ملاقات کرده باشد نباشد البته میتواند شد که در میان آن دو جسم
قدر دو ذراعی فاصله باشد و میتواند شد که از دو ذراع بیشتر یا کمتر فاصله باشد و
قابل مساوات و متفاوت باید کم باشد وجودی و موهوم محض نگفته اند بود
بخلاف ابعاد متوهمه خارج عالم که امور کاذبه ممتنع الوجود و دلیل بر
بطلان مذهب گروه دویم چند امر است اول آنکه خلا از امور لیست که هیچ
و تقدیر آن ممکن است و این حال از خواص کم است پس خلا یا کم است و یا
متکمم و اگر کم باشد باید که متصل باشد زیرا که حصول کم منفصل از وحدات
غیر منجزیه است و مستحیل است که چنین امری مطابق با جسمی گردد که قابل
انقسام بلانهایه است و ایضا کم منفصل عدد است و عدد صاحب وضع
نگفته اند بود و چون کم متصل باشد یا ذو وضع بالذات است و یا ذو وضع بالعرض

ودر صورت اول جسم خواهد بود ومفروض خلاف آنست ودر صورت دوم مقارن
جوهر ذو وضعی خواهد بود پس خلا خواهد بود وازان لازم یعنی کم بالعرض باشد متصل
بالعرض خواهد بود پس هرگاه فرض شود که مجرد باشد از اجسام ومقادیر قابل
ابعاد نخواهد بود واین خلاف مفروض است وایضا با این است که خلا حال در مقدار است
ویا مقدار حال در خلا ویا هر دو حال در ماده خواهد بود زیرا که مقدار حال در ماده است
وحال در حال در شیء حال در آن شیء است پس خلا حال خواهد بود وهم چنین در شق
ثانی زیرا که محل مقدار ماده است ودر شق سیم خلا جسم خواهد بود زیرا که معنی جسم
آن چیز نیست که در آن ثلثه ابعاد باشد پس آنچه مفروض بود که خلاست جسم خواهد
بود وجهی دیگر هرگاه جسمی در مسافتی حرکت کند هر قدر که مسافت در قوام رقیق باشد
حرکت در آن سریعتر خواهد بود ودر صورت عکس بطیء تر زیرا که رقیق زود پذیر
الانفعال است وغلیظ شدید المقاومه پس هرگاه حرکتی در خلا واقع شود ناچار
باید که در زمان باشد زیرا که حرکت قطع مسافت منقسم باجزا است که بعضی از
آن اجزا پیشتر از بعضی قطع میشود وچون همین جسم را فرض نمائیم که حرکت کند
در ملائی مثل این مسافت زمان حرکت در آن ملاء اطول خواهد بود از زمان
حرکت عدیم المعاوق بر نسبت معینه پس فرض میکنیم که زمان اولی عشر زمان ثانیه باشد
پس حرکت سیمی برای همان جسم فرض میکنیم در ملائی که ارق از آن ملاء باشد بنسبت
زمانین پس هرگاه رقت آن ملاء عشر رقت ملاء اول باشد زمان حرکت در آن
نیز عشر زمان حرکت در ملاء اول خواهد بود واز این لازم میاید که حرکت با
عائق مثل حرکت بی عائق باشد وبر فرض آنکه نسبت رقتین اکثر از نسبت زمانین

باشد باید

باشد باید که زمان حرکت در ملاء ثانی از زمان حرکت در خلا باشد وشناعت این ظاهر
تر است واعتراض بر این حجت آنست که در این صورتها لازم میاید که حرکت لذاتها
مستحق زمانی معین نباشد بلکه استحقاق زمان بحسب آن چیز باشد که در مسافت حرکت
واقع باشد از مقاومه واین باطل است زیرا که ماهیت حرکت قطع مسافت است
وقطع جزو مسافت بر قطع کل است وهم چنین قطع جزو جزو بر جزو پس حرکت
لذاتها مستدعی زمانست واز اینجاست که حرکت فلک واقع در زمانست ومعاوقی
برای غیبت اینقدر هست که قوام مسافت موجب طول زمان حرکت میشود نه موجب
اصل زمان حرکت وچون این معنی معلوم شد میگوئیم که هر یک حرکت مفروضه منقسم
در اصل زمانیکه بازاء اصل حرکت است ودر حرکت در خلا همان حاصل است وپس
وآنچه بازاء معاوقه است ظاهر است که بقلت وکثرت معاوقه قصیر وطویل میشود
پس یک ساعت بازاء اصل حرکت است وباقی ساعات بازاء مقاومه مانند شکو مثلا
پس اگر معاوقه بقدر عشر معاوقه باشد ذی المعاوقه قلیل مستحق یک ساعت از زمانی
خواهد بود بازاء اصل حرکت ومستحق عشر نه ساعت یعنی نه عشر ساعت خواهد بود
بازاء مقاومه واز آن فرق وی زمان ذی المعاوق وعدیم المعاوق لازم نمیاید
واین شک را صاحب معتبر ایراد نموده است وامام رازی از پسندیده است وجواب
از آن در مبحث میل مذکور شد واز جمله امور استبصاریه که بر بطلان خلا دلالت
دارد یکی آنست که هرگاه انبوبه ضیق الراس را که در اسفل آن ثقبه ضیقه باشد از
آب مملو سازند ودر صورتی که سر آن را بگیرند از آن ثقبه آب بیرون میرود
وچون مسدود گرداند بیرون نمیرود با ثقل طبیعی ومیل بجانب تحت وسبب

ضرورت امتناع خلاست و دیگر انست که چون سر انبوبه را در میان اب بگذارند
و سر دیگر انرا بمکند اب از میان ان انبوبه بعد از جذب هوا بالا میاید با انکه ثقل
طبیعی ان و این متابعت اب هوا را بجهة امتناع خلاست و از این قبیل است ارتفاع
لحم در زیر دستی محجمه و محجم ایانست که اگر در مص قاروره یا محجمه مبالغه واقع شود
و رقیق باشد البته میشکند و دیگر چون انبوبه را بر دهن قاروره گذاریم و اطراف
انرا مسدود نمائیم بنحوی که راه دخول و خروج هوا بسته شود پس اگر ان انبوبه مصمته
باشد و انرا بیرون کشیم قاروره از جانب داخل شکسته میشود و اگر انرا داخل
نمائیم از جانب خارج میشکند و اگر مجوفه باشد و انرا مص نمائیم یا اینست که
هوای داخل قاروره بنار مبدل میگردد و یا قاروره میشکند و برای ابطال خلا
ادله و امارات دیگر سوای انچه مذکور شد در کتب قوم مذکور است و لکن بنا بانکه
مدخول بنظر میاید بذکر انها پرداخت و مثبتین خلا نیز بچند چیز متمسک شده اند
مثل انکه میگویند که اگر خلا موجود نباشد در حرکت دور لازم میاید و هر جسمی حرکت
کند هر چند بسیار صغیر باشد مانند پشه باید که جمیع اجسام عالم حتی سموات حرکت
کنند و وجود تخلخل و تکاثف دلیل بر وجود خلاست و اگر واجب باشد که هر جسمی
بجسم دیگر مماس باشد باید که اجسام غیر متناهی باشند و اگر واجب نباشد خلا
ممکن خواهد بود و جمیع این سخنان ضعیف و با دنی تاملی مندفع است و قوی ترین
شبهات ایشان انست که هرگاه سطح املسی واقع بر سطح املسی دیگر باشد و ما
سطح اعلا را از بالای سطح اسفل برداریم یا انست که بعضی از اجزای ان
پیش از بعض دیگر برداشته میشود و این موجب وقوع تفکیک است که حس تکذیب

انست و اگر همه اجزای او باهم برداشته شود مستلزم انست که وسط ان در قدری
از زمان حرکت هوا از اطراف است بسوی وسط خالی باشد و هو المطلوب
و دفعش امتناع برداشتن چنین سطحیست از بالای ان سطح مگر در صورتیکه در سطحین
انفکاک پس باشد و بعلامات دیگر نیز تمسک جسته اند مثل انکه هرگاه قاروره را مص
شدید نمایند و سر انرا با انگشت محکم بگیرند و انرا بر روی اب نگونسار گردانند
اب بسیار داخل ان میشود و اگر بعد از مص مملو از هوا باشد باید که اب در
ان داخل نشود چنانکه قبل از مص داخل نمیشود و مثل انکه چون خیکی را چنانکه از
هوا خالی کنیم که دو طرفش ملاصق یکدیگر شود و سر انرا محکم به بندیم که راه
دخول هوا در ان نباشد پس دو طرف از گرفته از هم جدا کنیم میان ان
خالی میماند و مثل انکه هرگاه ظرفی مملو از خاکستر باشد و ما اب بران بریزیم مبلغ
بسیار اب داخل ان میشود و اگر در انجا خلا نباشد ممتنع خواهد بود و مثل انکه
اگر خمی پر از شراب باشد و همان شراب در خیکی کرده در ان خم گذاریم هر دو
باهم در ان خم میگنجد پس باید که در شراب خلا باشد و امثال اینها بعضی دیگر نیز
ذکر کرده اند و جواب از اول انست که چنانکه کیفیات و حرکات گاهی قسری
و گاهی طبیعی میباشد هم چنین مقادیر نیز قسری و طبیعی میتواند بود و جایز است
که ماده واحده مقدار عظیم را قبول نماید بعد از انکه مقدار صغیر را قبول
کرده باشد و حرکت مص موجب سخونت است و سخونت موجب تخلخل و چون
ماده شدیده السخونت بعود بمقدار طبیعی پس هرگاه سر اب ملاقی
ان گردد عود بمقدار طبیعی میکند و ان باعث رفع خلا تابع ان میگردد و از

دویم آنست که هوا از مسام خنک داخل میشود وسیم کذب است واز چهارم آنست که
جایز است که تفاوت مقدار خنک در خم ظاهر گردد برای حسی با آنکه شراب
منعصر گردد و بخار ان بیرون رود یا بسبب تکاثف و اصغر شود **تتمه** بدانکه شیخ در شفا
گفته است که بعضی از مثبتین خلا در امر ان غلو کرده اند بنحوی که قوه جاذبه ومحرکه برای
ان قایل شده اند و گفته اند که سبب احتباس ما در اوانی مسمی بسراقات الماء
و انجذاب ان در الات مسمی بزراقات الماء جذب خلاست و گروهی دیگر
گفته اند که خلا محرک اجسام است بسوی فوق و بوجوه متعدده که بعضی از آن
اسخف است جواب داده وصاحب انفار گفته است که دلیل بر بطلان قول اول
انست که خلا منفذ به الاجزا است و اگر در ان قوه جذب باشد باید که اختصاص
ببعضی جهات نداشته باشد و دلیل بر بطلان قول دویم انست که خلا محرک یا
مثبوت است در داخل جسم محرک یا در خارج ان که محیط بر انست و بر تقدیر اول
یا اینست که محرک اجزا او است و یا محرک کل ان و شق اول محال است زیرا که
در هر یکی از اجزا او جسم خلا موجود نیست پس حرکت ان اجزا او بسببی دیگر غیر از
خلا خواهد بود پس درصورتیکه مجموع محرکات مجموع جسم را حرکت دهند جسم متحرک
بی محرکات خواهد بود نه بچیزی دیگر و دویم نیز محال است زیراکه تحریک چیزیکه از اجزا او
مرکب باشد ممکن نمیشود مگر بتحریک یکی اجزا او ان چنانکه علت شیئی مرکب علت اجزا او است
و دویم از تقسیم اول نیز باطل است زیراکه خلا محیط بجسم نمیتواند بود که بجانب
فوق صعود نماید پس منفعل از خلا نمیتواند بود مگر جسمی که خلا در اجزا او ای
از بعضی دیگر دور شود و از این لازم میاید هرب بعضی از اجزا او متجاوز از

بعضی

بعضی دیگر و حال آنکه تجانس علت ضم است و جهی دیگر خلا محیکه موجب رفع وحرکت جسم
بجانب فوق است باید که ملازم ان جسم و منفق با ان باشد پس باید که برای خلا
مکان طبیعی باشد تا آنکه مطلوب خلا در ان حرکت تواند بود و اگر ملازم ان نباشد
باید که جسم هر لحظه استبدال خلائی نماید و در اینصورت ملاقات ان با هر خلائی
در انی خواهد بود و چیزی در ان محرک چیزی دیگر نمیتواند بود و بعد از ان ملاقی ان
نخواهد بود مگر آنکه بگویند که خلا در جسم قوه محرکه احداث مینمایند بسوی ان جهت
و این منافی قول به اجزا او خلاست و بر این سیاق است جوابهای دیگر که در اینمقام
ذکر نموده اند وحق در جواب انست که بعد از ابطال خلا دیگر التفات باین بحث
لغو است **تذنیب** صاحب انفار علیه الرحمه والغفران گفته است که کمال متکلمین گفته است
که مکان جسم ان چیزیست که جسم بر ان قرار میگیرد و از نزول ان مانع میشود و حق
تامل نموده اند دانسته اند که کل جسم اسفل مکان جسم فوق نیست بلکه همان سطح اسفل
مکان انست علاوه بر آنکه ایشان برای سهم ناقد در هوا امکان را ثابت میدانسته
و حال آنکه جسمی نیست که ان را از نزول منع نماید و جمعی دیگر مطلق سطح را مکان
دانسته اند و گفته اند که چنانکه سطح کوزه مکان اب است سطح اب نیز مکان کوزه است
و بر این احتجاج نموده اند که فلک اعلا ذو مکان است بدلیل آنکه متحرک است
و چیزی بر ان محیط نیست پس سطح ما تحت مکان انست و این حجه ضعیف است
باعتبار آنکه حرکت فلک مکانی نیست بلکه وضعی است و دلیل بر بطلان این مذهب
اتفاق جمهور است بر آنکه برای جسم واحد بیش از یک مکان نمی باشد و گروهی
دیگر گفته اند که مکان جسم جسم محیط بر ان است از جهه احاطه و از این قول

لازم میاید که مکان از قبیل اضافات باشد و برای فلک اعلا مکان نباشد و بعد از نقل این
اقوال گفته است که پس معلوم شد که اسلم مذاهب و اتم آنها قول بعد است و آن بعد
امتدادی است غیر وضعی لذاته و احاطه و انطباق تبعی براجسام احاطه و انطباق
ذو وضع بر ذو وضعی دیگر نیست و برای همین تناهی ابعاد وضعیه بر تناهی آن دلالت
ندارد زیرا که صاحب وضع لذاته نیست و فوق هر بعدی ابعادی دیگر هست تا
آنکه منتهی میگردد به بعدی که اجزاء ابعاد مادیه وضعیه است و بالای آن بعدی است
که محتاج بماده و قوه انفعالیه نیست بلکه غلبه احکام فعلیت و صوریت بر آن بتخلی
از اشکال وضعیه مشکل نیست و قابل اشاره حسیه نیست بلکه اشاره خیالیه را قبول
میکند و بعد از آن گفته است که شاید که مراد بسدرة المنتهی در لسان شریعت آخر
ابعاد وضعیه باشد و مراد بعرش که محل استوای رحمت الهیه است آن جزء باشد
که محیط است بر جمیع متحددات حسیه باحاطه غیر وضعیه و آن صاحب دو وجه و واسطه
میان دو عالم باشد که از یک جانب که جهت اعلا است بقبول صور از عالم حق منفعل
گردد و بجهت دیگر که جهت اسفل است متصل باشد بصور جسمیه و نوعیه و ابعاد مادیه چنانکه
خیال در ما چنین است زیرا که آن جوهریست مقداری و صاحب قسمت امتدادی
که منفعل میگردد از عقل بصور مثالیه فائضه از عقل بر او و متصل است ببدن
و مقدار مادی آن بجهه ضعف وجودی است که در ابتدا برای آن حاصل است و چون
کامل گردید از بدن منفصل میگردد اما نه مانند انفصال جسمی از جسم دیگر بلکه
مانند انفصال کاتب از کتابت یا قائلی از قول و موضع تحقیق این مطلب و
خوض در آن مباحث معاد است **مقاله ششم** در تناهی ابعاد و لاتناهی آن

ودران دو فصل است **فصل اول** در تحقیق معنی تناهی و لاتناهی بحسب مفهوم بدانکه لانهایه را
گاهی بر سبیل حقیقت اطلاق میکنند و گاهی بر سبیل مجاز و آنچه بر سبیل حقیقت اطلاق
میشود گاهی باعتبار سلب مطلق است و آن اطلاق لانهایه است بر چیزی که معنی که نهایت
عارض آن میگردد از آن مسلوب باشد مانند آنکه میگویند که برای نقطه نهایت نیست
چنانکه میگویند که برای نقطه نهایت نیست چنانکه میگویند صوت مرئی نیست زیرا
که مسلوب است از آن معنی که رویت تعلق بآن میگیرد یعنی لون و گاهی باعتبار سلب
مطلق نیست و آن واقع است در مقابل تناهی و آن بر چیزی اطلاق میشود که از
شان طبیعت و جوهر آن تناهی باشد مانند خط و لانهایه بر سبیل مجاز اطلاق میشود
بر مسافتی که بحرکت آن را قطع نتوان نمود اگر چه بحسب حقیقت متناهی باشد
مانند ما بین آسمان و زمین و مبحوث عنه در این مبحث آنست که آیا در اجسام چیزی
میباشد که بحسب مقدار یا عدد حقیقتی باشد که هر قدر که از آن اخذ شود باز خارج
آن ماخوذ موجود باشد و قومی وجود آنرا لازم دانسته اند و آنرا قیاس کرده اند
بلاتناهی اعداد باین معنی که عدد در جائی توقف نمیکند و بعد از هر عددی عدد
دیگر متصور است و بلاتناهی ازمنه که قبل از هر زمانی زمانی دیگر هست و هم چنین
بعد از هر زمانی دیگر هست و هم چنین بعد از هر زمانی الی مانهایه له و حکما حکم
کرده اند که هر کثرتی که برای آن اجتماع و ترتیبی بحسب طبع و یا بحسب وضع بوده
باشد دخول لانهایه در آن ممتنع است و اگر مجتمع نباشند مانند حرکات و ازمنه
یا آنکه ترتیب در آن نباشد مانند نفوس ناطقه مفارقه دلیل بر تناهی آنها
موجود نیست و عدم تناهی را محتمل است **فصل دویم** در اثبات تناهی ابعاد

اجسام و حکما را ادله کثیره برای این مطلب است و اشهر براهین ایشان برهانی
سلمی است که از قدما و حکما موروث است و این برهان غیر برهان ترسی است که
مبتنی است بر اثبات شش مثلث متساوی الاضلاع و الزوایا و اینکه هر زاویه
از ان مساوی دو ثلث قائمه است و ایضاح این معانی محتاج است بمقدمات
هندسیه بسیار و تقریر این برهان بر وجه مذکور در شرح هدایه فاضل شارح علامه
ان است که اگر امتداد صورت جوهریه غیر متناهی باشد امکان انحصار غیر
متناهی موجود باشد و وجود ساق مثلث که از مبدا واحد اخراج شده باشد
ممکن خواهد بود و معلوم است که هر قدر که ساقین درازتر شوند انفراج میان انها
بیشتر میشود و هرگاه ساقین غیر متناهی باشند باید که انفراج بینهما نیز غیر متناهی
باشد پس بعد بین الساقین که محصور در میان دو ساق است غیر متناهی خواهد بود
و این محال است و شیخ رئیس در شفا بر این دلیل اعتراض نموده است باینکه
وجود بعد غیر متناهی در میان دو خط متقاطع ثابت و اگر چه بعد بین الخطین
تا بغیر نهایه متزاید باشد زیرا که از تزاید بعد وجود بعد غیر متناهی لازم نمیاید
بلکه هر بعدی که فرض شود زائد بر بعد تحت خواهد بود بقدر متناهی و زائد غیر متناهی
بقدر متناهی متناهی میباشد مانند مراتب اعداد که تا بغیر متناهی متزاید میتواند
بود و هر مرتبه در نظام غیر متناهی متناهی است و بر مرتبه تحتش بغیر از یک زیادتی
ندارد و بعد از این اعتراض برهان مذکور را تقریر نموده است باین نحو که دو نقطه
مقابل یکدیگر بر دو ساق فرض میکنیم و میان ان دو نقطه خطی وصل مینمائیم که وتر
زاویه تقاطع باشد و انرا بعد اصل میخوانیم و خطوط موازیه غیر متناهیه متوازیه

با بعد اصل فرض میکنیم که متزاید انها بر یک نهج باشد تا انکه زیادات غیر متناهیه
زائده بر بعد اصل بغیر نهایه حاصل شود و مساوی بودن زیادات برای انست
که وجود بعد واحد مشتمل بر جمیع ان زیادات متساویه غیر متناهیه لازم
اید باعتبار انکه هر زیادتی که در بعدی یافت میشود در بعد فوق ان موجود است
و بعد مشتمل بر زیادات متساویه غیر متناهیه زائد هست بر بعد اصل بما لا نهایه
پس بعد غیر متناهی یافت میشود و خلف لازم میاید و صاحب محاکمات
جمیع ایرادی که بر تقریر اول بود بر این تقریر نیز وارد اورده بمنع وجود
بعد مشتمل بر ان زیادات غیر متناهیه بلکه هر مرتبه از مراتب زیادات زائد
بر مرتبه تحت خود دش نسبت که یک زیادتی و ایضا فرض تساوی از زیادات
خالی از فائده است زیرا که در غیر تساوی انها نیز مقصود حاصل میشود اند شد
باعتبار انکه بعد مشتمل بر زیادات غیر متناهیه مطلقا غیر متناهی خواهد بود
و از این ایراد جواب داده است که نسبت زیادتی بعد بر زیادتی بعد هرگاه
مثل نسبت عدد زیادات بعد در زیادات با مثل نسبت عدد ابعاد بعدد
ابعاد باشد در حالتی خواهد بود که زیادات متساوی باشد پس اگر عدد مجموع
زیادات متساویه بر بعد اول غیر متناهی باشد وجود بعد مشتمل بر ان زیادات
غیر متناهیه لازم میاید بحکم اربعه متناسبه و نسب وقتی محفوظ میماند که زیادات
متساوی باشند و اگر زیادات متناقص باشند لازم نمیاید بجهه انکه نسبت محفوظ
نمیماند پس خلف لازم نمیاید و بر این توجیه وارد نمیاید انچه را که بر متناسب
مشهور در ابطال مذهب نظام وارد اورده اند باینکه منع کنند بودن نسبت

زیاده بزیاده مثل نسبت عدد زیادات بعدد زیادات باین دست او بزرگ اول
از نسب مقداریست و ممکنست که صماء باشند دوم از نسب عددیه است
که صماء نمیتواند بود زیرا که چون زیادات متساوی باشند و برای هر زیادتی مقداری
باشد زیادتی زیادات مقدار مجموع ما بر نسبت عدد زیادات زیاده میگردانند پس
نسبت زیاده بزیاده مثل نسبت عدد است بعدد وشارح فاضل در شرح هدایه
گفته است که در کلام صاحب محاکم نظریست زیرا قیاس کل مجموعی بر کل افرادی
صحیح نیست پس از انکه نسبت هر زیادتی بعدی بزیادتی بعدی دیگر مثل نسبت
عدد زیادات موجوده دران بعد بعدد زیادات موجوده در بعد دیگر باشد لازم
نمیاید که بعدی متحقق باشد که نسبت زیادتی ان بزیادتی بعدی دیگر مثل نسبت عدد
زیادات غیر متناهیه بعدد زیادات متناهیه باشد زیرا که نمیتواند بود که ما فیه
مجموع زیادات بعدی نباشد اگرچه بازاء هر عدد زیاده بعدی باشد و اگر
کسی گوید که بودن مجموع اعداد زیادات در بعدی معلل بان نیست که هر
عدد زیاده در بعدیست تا منع بران وارد اید بلکه معللست بانکه نسبت ان
بعد ببعدی دیگر مثل نسبت این عددست بعدد زیادتی که دران یافت
شده است و بر مجموع عدد زیادات غیر متناهیه صادق است که عدد زیادتی است
پس باید که در بعدی بوده باشد که نسبت ان ببعد متناهی مثل نسبت عدد
غیر متناهی بعدد متناهی بوده باشد میگوییم که اگر مراد از انکه هر عدد زیادتی
در بعدی موجودست انست که هر عدد متناهی چنینست مسلمست لکن از
ان لازم نمیاید که عدد غیر متناهی از زیادات در بعدی موجود باشد و اگر

مراد مطلق عددست خواه متناهی و خواه غیر متناهی مسلم نیست و چگونه
تواند شد که کسیکه قضیه مخصوصه را منع میکند قضیه کلیه را مسلم بدارد و اگر ان
مقدمه ثابت شود در اثبات این مطلب کافی خواهد بود و بعضی گفته اند
که اولی در تقریر برهان مذکور انست که اولا دو ساق مثلث را نا متناهیه
فرض نماییم و در انفراج میان ان دو ساق ابعاد غیر متناهیه متزایده
بر بعد اصل فرض کنیم پس در این صورت زیادات بر بعد اصل غیر متناهیه
متساویه موجود خواهد بود و ابعاد غیر متناهیه متفاضله بقدر واحد نیز
موجود خواهد بود پس در زیادتی و هر مجموع زیاداتی واقع در بعدی
از ان ابعاد خواهد بود و الا لازم میاید که بعدی موجود باشد که مشتمل باشد
بر جمله زیادات واقعه در تحت ان و بر ان و بر مزید بر ان بعدی مشتمل نباشد
که در فوق ان باشد پس ان اخر ابعاد خواهد بود و این خلف است پس هر
زیادتی که و هر مجموع زیاداتی که هست در بعدی که فوق انست موجودست
پس مجموع زیادات غیر متناهیه در بعد فوق انها موجود خواهد بود پس غیر
متناهی محصور در میان حاصرین خواهد شد و ساقان نیز بانی بعد خواهند گردید
و هم باعتبار استقامت و هم باعتبار خلف مطلب ثابت خواهد شد و
معلوم است که منع مذکور از این تقریر هم ساقط نمیگردد و یکی از اعلام
این برهان را بنحوی دیگر تقریر نموده است و ان تقریر اینست که
بر مقطع هر خطی عرضی یا اعدال قایم خطی موازی با ساق دیگر فرض
میکنیم و از این فرض خطوط متوازیه غیر متناهیه حادث میگردد و سطوح غیر

متناهیه در عدد منضم گردد عوض جمله غیر متناهی خواهد بود لکن عوض محصور است در
میان دو حاصر و این وجه تمام میشود دگرها بگزاویه بین الساقین حاده باشد زیرا
که در صورتی که زاویه قائمه یا منفرجه باشد سطوح محصور در میان دو ساق
نخواهد بود کما لایخفی و برای تقریر نیز وارد میاید که وجود سطح غیر متناهی
در عرض مسلم نیست هرچند زاویه حاده باشد و این معنی در صورتی لازم میاید
که وتری باشد که بر جمیع ان سطوح بگذرد و وجود چنین وتری ممکن نیست
زیرا که هر وتری که فرض شود در یک جهة منتهی میگردد ببعد او خطی از ان خط
متوازیه و لامحاله بالاتر از ان وتر خطوط غیر متناهیه موجود خواهد بود که
این وتر خطوط غیر متناهیه انها را ملاقات نموده است و سطوح میان
انها را این است تقریر دلیل سلم بر وجه اتم بنحویکه فاضل علامه در شرح هدایه
تقریر نموده و در اسفار بان کتاب حواله نموده است دیگر از براهین مشهوره
برای این مطلب برهان مسامته است و تقریرش برای این نحو است که اگر بعد غیر
متناهی یافت شود وجود حرکت مستدیره محال خواهد بود زیرا که چون
خط غیر متناهی فرض کنیم و کره فرض نمائیم که از مرکز ان خطی خارج
شده باشد موازی با ان خط غیر متناهی پس هرگاه ان کره حرکت کند لابد
که ان خط خارج از مرکز مسامت خط غیر متناهی شود بعد از انکه موازی
ان خط بوده است ناچار باید که در خط غیر متناهی نقطه که اول مسامته
باشد پیدا شود و حصول چنان نقطه محال است زیرا که هر نقطه که در ان خط
فرض شود فوق ان نقطه دیگر خواهد بود و این خود معلوم است که خط خارج

از مرکز

از مرکز مسامت با هریک از نقاط مفروضه در خط غیر متناهی میگردد
و مسامته با نقطه فوقانیه پیشتر از مسامته با نقطه تحتانیه است زیرا که
مسامته با هر نقطه بمیلی خاص است از موازات بحصول زاویه خاص است در
میان دو خط یا در میان خط موازی و موضع میل پس مسامته با هیچ نقطه
بزاویه حاصل نمیگردد مگر انکه قبل از ان مسامته دیگر حاصل میشود بزاویه اقل
از ان زاویه با نقطه که فوق ان نقطه است و چون نقاط غیر متناهیه
محال است که نقطه یافت شود که اول نقطه مسامته باشد و لکن باید که اولی
برای ان یافت شود زیرا که حرکت حادث است و برای ان ابتدا است بمعنی
خلاف هست اگرچه ان اولی که در ان حادث گردد برای ان مباشد بمعنی
خلاف و نه بمعنی دیگر و برای این برهان قدحی که وارد اورده اند این است
که حدوث زاویه مسامته مثل حدوث سایر زوایا از امور است که اولی
برای زمان حدوثش نمیباشد پس واجب نیست که برای نقاط مسامته نقطه
اولی باشد ~~جای زمان حدوثش نمی باشد~~ پس چنانکه در حدوث زاویه
که بازا هست زاویه اولی نمی باشد زیرا که هر زاویه که در انی حادث
گردد زاویه دیگر اقل از ان در ان قبل از ان حادث شده است پس بزاویه
خواهد بود که باولیت مطلقه موصوف گردد و نه نقطه که موصوف
باول مسامته باشد و صاحب اسفار در دفع این قدح گفته است که اگرچه
برای حدوث زاویه ان اولی که بحرکت در ان حادث گردد نمی باشد لکن
حد اولی که وجودش از انجا ابتدا شود میباشد متحرک با یر امور تدریجیه

متدرجة الحدوث پس چنانکه برای حدوث زاویه متدرجة الحدوث اولی بعضی طرف ٢١٣
مباشد باید که برای حدوث خطی که از سیلان نقطه تقاطع خط غیر متناهی وخط
متناهی حادث میگردد اولی بعضی طرف که از ان ابتدا شود واگرچه برای زاویه
وخط مذکور اول بعضی دیگر بعضی اول اینکه در ان حادث گردد نمی باشد برهانی دیگر
بر ان تطبیق است و تقریرش اینست که بعدات را فرض میکنیم که غیر متناهی است از هر
دو طرف یا از یکطرف ونیز بر تقدیر بعدی برای ان فرض میکنیم ان است و بعدی
دیگر نیز فرض میکنیم که د است پس خط ج ب غیر متناهی در طرف ب از بد است
از خط د ب غیر متناهی در طرف ب بمقدار ج د پس چون الطباق نقطه
د را بر نقطه ج فرض نمائیم با اینکه هر دو با هم تا بلانهایه بروند پس زائد
مثل ناقص خواهد بود و این ممتنع است یا انکه د ب اقصر است پس در طرف ب
منقطع خواهد شد و ج ب اطول از ان خواهد بود بقدر ج د متناهی پس ج
ب متناهی خواهد بود در جهت ب وهو المطلوب امام رازی گفته است که د
این برهان شکی نیست که خلفی متعسر است و ان تطبیق نهایت ناقص است بر
نهایت زائد زیرا که ان تطبیق به سه وجه ممکن است یکی انکه ناقص بکلیه حرکت
کند بجانب نهایت تا انکه دو نهایت بر یکدیگر منطبق گردند دویم انکه ناقص
زیاد گردد یا زائد کم شود تا منطبق گردند در طرف سیم انکه نهایت زائد بر
نهایت ناقص گذاشته شود و در این هنگام در زائد زیادتی که منطبق
بر چیزی از ناقص نباشد بلکه از ان متجافی باشد یافت خواهد شد و پیوسته
ان زیادتی را از جانبی بجانبی دفع نمایند تا انکه در طرف دیگر ظاهر گردد

وادعاء

٢١٤ وادعاء تطبیق بر وجه اول مصادره بر مطلوب است زیرا که حرکت در چیزی که
مکانش از ان خالی نگردد ممکن نیست و بر وجه دویم محالی لازم نباید زیرا که هر
بعد از نمو یا ذبول منطبق میشوند با دیگری و در وجه سیم خصم را میرسد که بگوید
که ان زیادتی باقی میماند و هرگز سنخی بجائی نمیشود زیرا که خطین ممتد بغیر نهایه اند
و صاحب اسفار گفته است که در هر یک ازانها خوشتر ادعای تطبیق ممکن است
اما در وجه اول اگرچه مسلم است که حرکت کل در زائد ممکن نیست لکن در ناقص
ممکن است زیرا که در ان تخلیه مکانیه و اشتغال مکانی دیگر متصور میگردد و اما
در وجه ثانی اگرچه تطبیق بعد از ازدیاد ناقص یا انتقاص زائد حاصل میشود
لکن افاده مطلوب میکند زیرا که ان زیاده یا انتقاص بقدر خط ج د است
پس هرگاه خط زائد بعد از انتقاص مقداری متناهی از ان مساوی متناهی
گردد متناهی خواهد بود و اما در وجه ثالث ان زیادتی متجافیه قدری متناهی است
زیرا بهمان قدر است که خط ج د انرا اقتضا نموده است پس هرگاه تطبیق
در ما سوای ان با متناهی حاصل گردد از ان معلوم میشود که بعد مشتمل بر ان
فضله و بر ان ما سوی متناهی خواهد بود این است کلام صاحب اسفار و در وجه
دویم و سیم ان نظر است بر انکه منکرین تناهی ابعاد در این مقام اعتراضات
بسیار است که بعضی از انها سخیفات و بعضی قیاس مع الفارق و بعضی از
بدیهیات و هم است و عمده اعتراضات ایشان اعتراضی است که بر برهان
تطبیق وارد می اورند و ان اینست که بر برهان مذکور منقوض است بنفوس
مفارقه از ابدان از زمان طوفان تا با حال بیش از ان گذشته است زیرا که

انها گفته‌اند از نفوس مفارقه از این زمان تا آنچه پیش از آن گذشته است با آنکه
هر دو غیر متناهی‌اند و جواب از این اعتراض بتقریر قوم آنست که هر گاه که
در آن اجتماع و ترتیب بحسب طبع یا وضع حاصل باشد لا نهایه در آن ممتنع است
و هر جه یکی از این دو وصف در آن نباشد غیر متناهی میتواند بود و کسانی که در
امتناع لا تناهی امکان مطابقه یا شرط ندانسته‌اند بلا تناهی هر موجودی خواه
خواه مجتمع و خواه غیر مجتمع و خواه مترتب و خواه غیر مترتب قائل شده‌اند بجهت
آنکه اعتقاد ایشان آنست که هر چه قابل زیاده و نقصان است البته متناهی است
و کاشف از این شبهه آنست که علم باینکه هر چه قابل زیاده و نقصان است متناهی است
یا از بدیهیات است و یا از نظریات و اول باطل است والا بایست که در میان
عقلا اختلاف در آن واقع نشود و حال آنکه واقع شده است چنانکه بعضی از
ایشان اجزاء جسم را غیر متناهی بالفعل دانسته‌اند و بعضی دیگر عالم را مرکب
از کرات غیر متناهیه پنداشته‌اند و جمعی دیگر بخلیط غیر متناهی قائل شده‌اند
و اهل اسلام معلومات و مقدورات حق تعالی را غیر متناهی میدانند و بعضی از
ایشان انواع اکوان مقدوره باری را غیر متناهی دانسته‌اند و بعضی دیگر از
ایشان در عدم ذوات غیر متناهی را ثابت کرده‌اند و بالبدیهه معلوم است
که مراتب اعداد غیر متناهی است با آنکه الوف غیر متناهیه از آحاد غیر متناهیه
اقل است و حرکات اهل جنت غیر متناهیه است با آنکه همه این امور قابل زیاده
و نقصان است پس هرگاه این معتقدات را ضم باعتقاد فلاسفه نمائیم اجماع
در میان عقلا منعقد میگردد بر جواز قابل زیاده و نقصان بودن غیر متناهی

و از آن معلوم میگردد که امتناع آن بدیهی نیست پس هر چه برهان دلالت بر امتناع
نماید ممتنع خواهد بود و برهان بر آنچه دلالت میکند که تطبیق را متحقق تواند بود و بیانش
آنست که موجب تناهی جز این نیست که ناقص بجائی منتهی گردد که جزوی از
آن باقی نباشد و برای زائد هنوز جزوی باقی باشد و این معنی در جائی لازم
میگردد که متعذر باشد که جزوی از ناقص بازاء دو جزو از زائد واقع شود که
اگر این حالت ممکن باشد نباید که ناقص بجائی منتهی گردد که زائد بعد از آن موجود
باشد پس لزوم تناهی در جائی واقع میتواند شد که انطباق را متحقق باشد و انطباق
جزو واحد از جملتین بر دو جزو از جمله دیگر محال باشد مانند استحاله وقوع دو
جزو واحد مانند استحاله وقوع علت و معلول در مرتبه یکی از آن دو یا بجهة جزوی
از احدهما مشغول بمماسه جزوی از دیگری گردد اشتغالش بجزوی دیگر
از آن دیگر محال باشد و این است موجب انتهای ناقص بحدی که منقطع گردد
و بعد از آن از زائد جزوی باقی ماند و اما اموری که انطباق در میان دو سلسله
آن نیست نه بطبع و نه بوضع بلکه بمجرد همین است که وهم انها را جمع نماید نه وهم
را بر استحضار تمام آن سلسله قدرت است و نه عقل را زیرا که عقول را ما دام
که در این دارات قدرت بر افعال و انفعالات غیر متناهیه نیست پس در
آنها خلف لازم نمی‌آید این است آنچه قوم در این مقام افاده فرموده‌اند و لله
درهم فیما افادوا و حقیر میگوید که محل شبهه بچند وجه در آن باقی است اول
آنکه مراد بترتیب وضعی که در مقابل ترتیب طبعی اعتبار شده است آن ترتیب
که بوضع واضعی حاصل گردد و واضعی بجز وهم و عقل متصور نیست بدو دلیل آنکه

نادام که امکان انطباق ناقص بر زاید بحسب نفس الامر و واقع ثابت
نگردد میتوان گفت که شاید لزوم محال در دلیل مذکور باعتبار امتناع انطباق
باشد در واقع و معلوم است که وهم را قوه تحصیل آن نیست بلکه باید که عقل آن را
بر سبیل اجمال بطریق کلی محصل گرداند و بجهت این موجبات میشود که دلیل مذکور
شامل امور مترتبه غیر مجتمعه نیز باشد بلکه در امور غیر مترتبه نیز اعتبار میتوان
نمود و سیم آنکه صاحب اسفار در چند موضع از کتب خود تصریح نموده است بآنکه
زمان و زمانیات اگر چه در نزد محجوبین در بعضی مکان غیر قارست لکن در عالم
فوق زمان همه باهم مجتمع و قار اند و از این بنا بر نفوس مفارقه لازم میاید
زیرا که حدوث آنها باید بر سبیل توالد باشد چهارم آنکه در دو سلسله مفروضه از
اعداد غیر متناهیه چنانکه اگر هر یک از آحاد سلسله را با آحاد سلسله دیگر بسنجیم
بجائی منتهی میگردد یعنی واحدی یافت نمیشود که از سلسله دیگر واحدی بازاء
آن نباشد هم چنین اگر عشرات یک سلسله را با آحاد سلسله دیگر بسنجیم همین حکم
خواهد داشت یعنی بجائی نمیرسد که عشره نباشد که بازاء واحدی اعتبار
شود و اگر چه عشرات باعتبار دیگر عشر آحاد اند و این معنی از خواص غیر متناهیات است
و سبب آن است که معنی مساوات در غیر متناهی غیر از معنی مساوات در متناهیات است
بلکه در غیر متناهی معنی مساوات موجود نیست اگر معنی زیاده و نقصان موجود است
مانند زیاده و نقصانی که در زاویه مستقیمة الضلعین یا مختلفة الضلعین موجود است
با عدم وجود مساوات پس میگوئیم که هر جزوی از ناقص بازاء جزوی از
زاید واقع است و ناقص در طرف غیر متناهی بجائی منتهی نمیشود که زاید زیاده

بران

بران باشد اگر چه در طرف متناهی ناقص باشد **مقاله سیم** در شکل و در آن
سه فصل است **فصل اول** در تعریف شکل و مهندسین آنرا تعریف نموده اند
بآنکه چیزیست که احاطه کرده باشد بآن یک حد یا بیشتر و آن بر دو قسم است
سطح و مجسم و صاحب حد هرگاه سطح باشد حدش خط خواهد بود و اگر جسم
باشد حدش سطح میباشد و تعریف آن در نزد طبیعیین هیئت حاصله از احاطه
حد واحد یا حدود است بمقدار یعنی بسطح هرگاه مشکل سطح باشد مانند مثلث
و مربع و امثال آنها یا بجسم هرگاه مشکل مجسم باشد مانند کره و مکعب و امثال
آنها و اما اطراف خطوط یعنی نقطها اگر چه تصور احاطه آنها بخطوط
متصور است لکن اطلاق مشکل بر خط محدود نمیشود و باین تخصیص در
مقدار طرد تعریف از انتقاض بخطوط محدوده محفوظ میماند و لکن
انتقاض عکسی بهیئت محیط کره باقی میماند و بجهت رفع آن بعضی تعریف را
تغییر داده اند و گفته اند که شکل هیئت حاصله برای مقدار است از جهت
احاطه خواه مقدار محیط باشد و خواه محاط به و بنا بر این تعریف محیط
کره داخل در تعریف میگردد اما اگر مقدار را بما سوای خط تخصیص دانند محیط
دائره بیرون میرود و تفرقه اطلاق در میان محیط کره و محیط دائره
در نهایت صعوبت است و اگر مقدار را بر اطلاق باقی گذارند تعریف
بر خط محدود صدق میکند و تخصیص احاطه بتمامه مفقود شده است زیرا که برای
خط جهتی سوای طول نیست و دو نقطه بران احاطه نموده اند چنانکه برای
سطح جهت عمق نیست که بآن جهت لزوم احاطه واقع شود هم چنین برای خط

جهتی دیگر که محاط واقع گردد نیست پس احاطه دو نقطه بخط احاطه تامه خواهد
بود و از آنجا که هیئت عارض امور قاره الذوات مجتمعة الاجزا میگردد
زمان معین مانند یوم از تعریف خارج خواهد بود اگرچه بان دو حد احاطه
نموده اند که آن اول و آن آخر آن باشند اما در تعریف مهندسین داخل است
مگر آنکه آنرا نیز موصول در تعریف را بمقدار قار تخصیص دهند و باعتبار
احاطه تامه هیئت زاویه شکل نخواهد بود و باید دانست که در هر شکلی
سه امر ضرورست یکی موضوع و دیگر حد یا حدود و سیم هیئت حاصله در آن
موضوع مثلا حقیقت مربع متقوم است از سطح و حدود و هیئت مخصوصه
که موسوم است بتربیع و هر یک از این امور ثلثه غیر از دو امر دیگر است و
تعریف طبیعیین هیئت است که از مقوله کیف است و تعریف مهندسین بر
آن صادق نیست و هم چنین احکامیکه بر آن صدق نمیکند مثل آنکه گویند
که این شکل مساوی آن شکل است یا اعظم از آن یا اصغر از آن است
چنانکه میگویند که مسدس واقع در دایره اصغر از دایره است و مسدس
واقع بر دایره اعظم از آن است بلکه مقصود ایشان در این احکام
مقدار شکل است زیرا که ما یحیط به الحدود مقدار است و مقدار کم است
و کم کیف نیست پس مربع غیر تربیع است و مدور غیر تدویر است و صاحب
الشفا در این مقام گفته است که چنانکه مقصود از واحد گاهی نفس واحد است
و هم چنین مقصود از مضاف گاهی نفس مضاف است نه مقوله دیگر
مثل جوهر و کم که مضاف باشد گاهی شیء دو اضافه است مانند ذات اب

که موصوف است بانکه اب است هم چنین است حکم در اینمقام یعنی ممکن است
که مقصود از مثلث مثلا نفس مثلث باشد نه شیء ذو تثلیث و در آنچه
صورت میان شکل و مشکل فرقی نخواهد بود و مثلث موجود در هیکل از مثلث
بودن محتاج بطبیعتی که عارض آن گردد نیست بلکه همان ذوات اش هم مثلث است
و هم تثلیث یعنی مکون به الشیء مثلث و اما اگر از اشکال نفس معانی مصدریه
انتزاعیه قصد شود از امور عقلیه اعتباریه خواهد بود از باب نسبت اضافیه
عقلیه مانند جوهریت و شیئیت و امثال آنها پس مهندس که از این اشکال
نفس مقادیر محدوده را قصد میکند هم اشکال است و هم مشکلات و غیر
مهندس از شکل معنی را قصد میکند که عارض مواد طبیعیه است که مفهوم منه
ماخوذ است از حالات انفعالیه که عارض جسم طبیعی میگردد از حیثیت مقدار
جسم **فصل دویم** در بیان آنکه برای هر جسمی شکلی طبیعی است زیرا که همه اجسام
متناهی اند و هر متناهی مشکل است و هر مشکلی شکل طبیعی برای آن است پس برای
هر جسمی شکل طبیعی خواهد بود اما بیان صغری در قیاس اول مذکور شد
و بیان کبری در آن قیاس که هر متناهی مشکل است آنست که بر متناهی حد یا حدود
احاطه کرده است و هر چه بر آن حد یا حدود احاطه نماید مشکل است و دلیل بر
کبری قیاس دویم که برای هر مشکلی شکل طبیعی هست آنست که بر تقدیر رفع
ارتفاع تاثیر قواسر از آن ناچار بر شکلی معین خواهد بود و آن شکل
بحسب قاسر نتواند بود زیرا که مفروض رفع قواسر است پس بحسب
طبع خواهد بود و هو المطلوب و اعتراض بر این مطلب آنست که اگر چه

هرگز جسم از شکلی معین خالی نمی باشد اما نمیتوانند که بحسب طبیعت اقتضای
شکلی نماید چنانکه فلک هرگز از وضعی معین خالی نیست و باعتقاد قوم
بحسب طبیعت اقتضاء وضعی نمیکند و دفعش بلیان فرق است درمیان
وضع و شکل زیراکه حصول وضع منوط باو خارج است و با قطع نظر از
غیر هیچ جهه تحقق نمی یابد نه وضع مطلق و نه وضع معین و باین اعتبار میگویند
که فلک اقتضای وضع معین نمیکند و اما شکل معین برای جسم حاصل است با قطع
نظر از غیر و باین جهه از طبیعی دانسته اند

فصل سیم در تتمه احوال اشکال
بدانکه شکل طبیعی برای جسم بسیط کره است زیراکه فاعل واحد که طبیعت است
در قابل واحد که جسم است بجز فعل واحد متشابه صادر نمیتواند کرد و هر
شکل غیر کره و اگرچه زاویه نداشته باشد مانند شکل بیضی و عدسی اختلاف
ابعاد از مرکز و اختلاف امتداد در طول و عرض در ان هست و اتفاق
بسائط در شکل مستدیر بر دلالت بر اتفاق انها در طبایع نمیکند زیرا
که اختلاف معلولات موجب اختلاف علل است و اشتراک انها موجب اشتراک
علل نیست و در شرح هدایه فاضل علامه مذکور است که اگرچه بسائط در
اصل استداره مشترک کند لکن برای هریک استداره خاصی هست که مخالف
استداره دیگر است بتخالف نوعی پس ناچار باید که علل انها نیز بحسب
نوع مختلف باشند و ان علل طبایع انهاست که عین صور نوعیه اند و از
این ظاهر میگردد که صورت جسمیه مشترکه سبب تشکل انها نمیتواند بود
علاوه برانکه تعین صورت جسمیه متاخر است از متمم در مختلفه باختلاف

طبایع

طبایع پس لابد باید که اشکال بطبایع مستند باشند و اختلافاتی که در کره ارض است
باعتبار انست که با اقتضای کرویت کیفیت حافظه با ان نیست که هر شکلی که
برای ان اتفاق افتد انرا حفظ میکند و منافاتی میان این و اقتضا نیست
بلکه تاثیر مؤکد اول است و بسبب اسباب خارجه از قبیل ریاح و امطار و
سیول بالعرض از شکل طبیعی بیرون رفته است و پیوسته فقط شکل قسری اورا کرده است
و اما اختلاف سطحین که در کرات مجوفه صادره از طبایع فلکیه و عنصریه حادث گردیده است
باعتبار انست که هریک از کلیات افلاک و عناصر اقتضای مکانی خاص و وضعی خاص
مینمایند و هیولای هریک نیز بجز مقدار معینی را قبول نمی نماید و بعد از ان اقتضای
شکلی میکند که ابطال اشکال متصوره در حق انها باشد و باین سبب تجویف در ان
حاصل میشود نه بمقتضای طبیعت بالذات بلکه بالعرض و فاضل شارح هدایه بعد از
ایراد این جواب از اشکال کرات مجوفه گفته است که بعضی از اعاظم فضلا در مقام
نقض از اشکال حصول کره مجوفه از طبیعت بسیطه قاعده مقرر کرده است که
بان کرات عالم از یکدیگر جدا شوند و حصول کره مجوفه بالذات از طبیعت واحده لازم
نیاید و گفته است که جسم اول کره مصمته متشابه بود پس درباره از ان
یعنی اقصای فلک ثامن تا مرکز هیئت مقصوده بهم رسید که انرا جدا گردانید
و کره مصمته متشابهه حاصل شد و کره مجوفه در فوق ان باقی ماند و ان فلک تاسع است
پس از اقصای سابع تا مرکز مشتبهی دیگر بهم رسید که انرا جدا کرده فلک ثامن
پدید کرد و همچنین هیئات باقی کرات جدا نمود تا اخر بکره ارض منتهی گردید
و هیچیک ازاین هیئات مقصوده متضاعفه وارده صورت متنوعه نیستند

بلکه هر کره معزوره بعد از افراز نفس مجرده با صورت منوعه تعلق میگیرد و چون
در میان هیات و تعلقات صور و نفوس را بهوانی معیه ذاتیه است لازم
نمی اید که جسم در مرتبه از نفس با صورت که مبدا میل وضعی مستدیر یا میل مستقیم
باشد خالی بوده باشد و بهمین نحو متصور میگردد افراز کواکب و تداویر و خوارج
تا انجا که کره مصمته باقی ماند و بعد از نقل این کلام فرموده است که عجب است از حکیم
نفسش را بر ریاضیات فلسفه مرتاض گردانیده است و عمرش را در تحقیق معارف
حکمیه فانی نموده است که کلامی بگوید که بقیاس تصحیح نتوان شد و فی نفسه محل
باشد باعث رخط و خللی که بوجوه متعدده دران واقع باشد اول انکه بنا بر تصویر
او لازم میاید که وجود اولا تعلق گیرد بجسمی که برای ان نفسی و صورت طبیعیه
نباشد مگر همان صورت امتدادیه و سایر نفوس و صور را بعد از افراز بدو اعطا ان
مفصله کسب نماید و پیشتر ازین در مبحث تلازم میان ماده و صورت بطلان
این قول معلوم شد درانجا که مذکور گردید که وجود جسم بمجرد صورت امتدادیه
کامل نمیشود مادام که صورت طبیعیه دیگر مقارن ان نباشد و ماده بمجرد ابعاد تقوم
پیدا نمیکند بلکه ابعاد در وجود مانع صورتی هستند که سبقت بر ابعاد هیولانیه
دارد چنانکه از تامل در حال تخلخل بحرارت و تکاثف ببرودت از تبدل ابعاد
و بقاء صورت نوعیه ظاهر میشود دوم انکه تعلق هیئت مفصله ببعض معین از
ان جسم با انکه واحد و متصل و غیر متمایز الاجزاست ترجیح بلامرجح است سیم
انکه لازم میاید که برای کل عالم جسمانی یک هیولی باشد و این خلاف مقرر مشهور در
نزد جمهور است چهارم انکه لازم میاید که نفس هر کره عالی ادون و احسن از

نفس

نفس کره سافل باشد زیرا که هیئات کلیه فایضه بر سافل بیشتر است از انچه بر
عالیه فایض گردیده است و ظاهر است که جرم اکمل نفس اشرف بر او فایض میگردد
پس بنا بر قاعده او باید که جرم ارض اکمل از جرم فلک اقصی باشد پس باید که جهات
نفس باشد و نفسش از نفس فلک اقصی اشرف باشد و ارض دائم الحرکه باشد از
روی عشق و شوق بمبدا واهب و این بسیار مستبعد است پنجم انکه در فلسفه
مبرهن گردیده است که برای هر کره از کرات افلاک عقل مفارقی هست که
نفس فلک بان تشبه میجوید در تحریکات ان کره و شائق بان است و ان عقول
مبادی فاعلیه ذوات ان کرات و معین انها و مفیض اجرام ان افلاک کنند
و ان عقول برانها مقدم اند نه ان هیات طاریه عارضه که متاخرند از انها ششم
انکه بر تصویر او لازم میاید که هیچیک از اجرام واقعه در فوق ارض کره مستقل نباشند
بلکه بتبه متممات فلکیه باشند لکن ان تحریر از لزوم ان مضایقه ندارد چنانکه
بان تصریح نموده است هفتم انکه انچه او گفته است منافی است با قول ایشان
که برای هر جسمی شکل طبیعی یعنی صادر از طبیعت هست زیرا که بر تصویر او بجا
غیر ارض و کواکب از اجرام فلکیه و عنصریه شکل طبیعی صادر از طبیعت نخواهد بود
هشتم انکه انچه گفته است که چون در میان ان هیات و تعلقات نفوس و صور
بهوانی معیت ذاتیه است لازم نمیاید که جسم در مرتبه از نفس یا صورت
خالی باشد مشتمل است بر تناقض زیرا که اگر تعلق نفوس و صور بهوانی موقوف
بر فصل و افراز نباشد باید که صدور کره مصمته از انها باشد چنانکه مقتضای
طبیعت واحده است و بنا بر این نه انچه او در صدد ان است منهدم میگردد

وبعد از انچه مذکور شد اموری لازم میاید که مخالف اقوال حکما و منافی حق
در واقع است این است انچه فاضل شارح بران بعضی وارد اورده است
واما اختلاف افلاک در شکل باعتبار ارتکاز کواکب و تداویر و خارج مراکز
دران واختلاف متمم باعتبار رقت وغلظ بسبب قاسر نیست زیرا که برای
الثانی دران جاذبه قسری نمیباشد و بسبب صوره واحده نیز نیست والا لازم
میاید که فعل طبیعت واحده مختلف باشد بلکه بسببش صور متعدده است و چنانکه
فعل باختلاف قابل مختلف میگردد باعتبار فاعل نیز مختلف میتواند شد پس صورت
متعلقه بفلک کلی اگرچه اقتضاء کرویت شکل ان مینماید لکن صورتی دیگر
بان متصل شده است که کره را از ان جدا نموده است که کوکب یا تدویر یا خارج
بوده باشد باین سبب در شکل فلک کلی اختلاف بالعرض بهم رسیده است و
تعدد صور مقصور بر اختلاف مواد واختلاف استعداد انها نیست بلکه
جایز است که بسبب اختلاف فواعل نیز مختلف گردد پس چنانکه جایز است
که بعضی مرکبات صورت کمالیه بحسب فطرت ثانیه تعلق گیرد بواسطه اموری که
بقوابل و استعداد انها تعلق دارد هم چنین جایز است که بعضی بسایط
صورت کمالیه متصل شود بحسب فطرت اولی بواسطه اسبابی که بعقول فعاله و صور
انها نظام خیر را بر وجه اشرف راجع باشد این است جواب قوم از این
اشکال و صاحب محاکمات گفته است که در اینجا چند اشکال است اول انکه
صورت نوعیه اولی که صورت فلک کلی است باید که در جمیع اجزاء ان ساری
باشد و صورت دیگر که صورت خارج است بهمان جزو مختص است و از این لازم

میاید که دران جزو دو صورت نوعی موجود باشد و این محال است و در جواب این اشکال
منع استحاله ان است و سند ان بقای صور عناصر است در مرکبات با حصول صورت نوعیه
دیگر که ساری در جمیع اجزاء مرکب است پس در هر عنصری دو صورت نوعی موجود است
و در شرح هدایه فاضل علامه مذکور است که حق در جواب انست که صورت فلک و
صور انچه دران مذکور است ساری در اجزاء جسم نیست تا انکه لازم اید که جسم واحد
صاحب دو صورت نوعی باشد بلکه تعلق صورت بمجموع جسم من حیث هو مجموع
نه بهر جزوی از اجزاء ان زیرا که صورت فلک بعینها نفس مجرده انست و صور
بر دو صنفند یکی صوریست که تقومش بمواد اجسام است خواه ساری دران
باشد مانند صور معدنیه و خواه ساری نباشد مانند صور حیوانیه و دیگر صوریست که
تقومش بمواد اجسام نیست بلکه قوامش بذات خود است و چون برای هر
فلکی بلکه برای هر کره اثیریه صورت مجردی هست که ذات انست و تخصص میشود
بهمان است پس برای ان صورتی دیگر که منطبع باشد لازم نخواهد بود و چنانکه محقق
طوسی گفته است که هیچکس بان قائل نشده است زیرا که ممنوع است که شیء واحد
صاحب دو نفس یعنی دو ذات بوده باشد و همان محقق علامه تصریح نموده است
باینکه قوه منطبعه در افلاک مثل خیال است در ما پس چگونه میتواند که صورت
جوهریه باشد برای انها واما انچه در جواب مذکور شد که میتواند که جسم واحد
دو صورت نوعی باشد مانند اجزاء عنصریه در مرکبات فسادش ظاهر است
زیرا که از ان لازم میاید که برای شیء واحد دو حقیقت مختلف باشد
یا بمعنی که یک جسم هم فلک باشد و هم کوکب و هم خارج باشد و هم یاقوت و صور

عناصر اگرچه در مرکبات باقی اند و صورت دیگر ساری در ان است لکن از ان
لازم نمی اید که برای عنصر واحد دو صورت باشد زیرا که برای مرکب عنصری
شی با قوت و مثل اعضاء بسیطه حیوان اجزاء مقداریه متحده بماهیت و وجود
هست و اجزاء متباینه بماهیت و وجود نیز هست و صورت یا قوتی الهی یا عقلی
ساری در جمیع ان اجزاء متشابهه حامل کیفیت مزاج است نه در هر یک از اجزاء
متشابهه بسیطه زیرا که از جزء بسیط از ان رو هو استعداد قبول صورت ترکیبیه
نمی اید و دیگر از اشکالات صاحب محاکمات انست که اگر در فلک دو صورت باشد
دران ترکیب قوی و طبایع خواهد بود پس بسیط نخواهد بود و جوابش در نزد
جمهور انست که معنی ترکیب صور و قوی انست که برای جزئی از ان قوه باشد
و برای جزئی دیگر قوه دیگر یعنی باید که برای ان دو جزء باشد و در هر جزئی قوه
باشد که در جزء دیگر نباشد و امر در فلک بر این نحو نیست بلکه یک قوه ان ساری در
جمیع اجزاء فلک است و قوه دیگر نیز بجزوی اختصاص دارد و فاضل شارح
هدایه گفته است که بنا بر انچه تقریر نمودیم این سؤال وارد نمی شود و باین جواب
محتاج نیست و اشکال سیم انست که صورتی که تعلق بمجموع فلک دارد و منوع
انست در جمیع اجزاء فلک ساری است پس خارج و دو متمم افراد نوع
واحد خواهند بود و از این تعدد افراد مبدع لازم میاید و قوم تصریح نموده اند
که انحصار مبدع در شخص واجب است و فاضل شارح در جواب این اشکال
گفته است که هیچیک از متممین جسم مستقل بنفسه نیستند بلکه جزء حسب فلکند
پس نباید که برای انها صورت مستقله باشد و از این جهت است که کره متممه بهیئت الفلک

نیستند و اگر برای انها طبیعت مستقله میبود حرکت مختصه نیز میداشتند که بان حرکت
اوضاع را از قوه بفعل اورند برای تشبه بمبادی مفارقه چنانچه نزد ایشان
مقرر است و اما خارج از ان حیثیت که جزء فلک است جسم مستقل نیست و
حرکت خاصه ندارد و مبداء حرکت برای ان نیست و از ان حیثیت که کره
مستقله است حرکت خاصه و صوره منوعه برای ان هست و از این حیثیت مباین است
از فلکی که شامل انست و در هیچیک از این دو صورت تعدد افراد مبدع لازم
نمی اید و بدانکه شارح فاضل در این مبحث بمقتضای مقام ببقای صور عناصر
در ضمن مرکبات حکم نموده است و در رساله منفرده که در تحقیق مزاج نوشته است
و در اواخر مراحل بیان احوال اعراض و جواهر بر عدم بقای ان صور
استدلال نموده است و در مبحث مزاج از این کتاب تحقیق حق دران و انچه
در میان این دو کلام منافاتی نیست مذکور خواهد شد ان شاء الله تعالی و دران
مقام در شرح هدایه گفته است که فاعل اشکال اعضاء در حیوان و مقادیر
و اوضاع ان که در هر یک از انها منفعت خاصه است باید که از قوه طبیعیه
عدیمة الشعور که بمصوره موسوم است نبوده باشد تا انکه احتیاج بتجشم اعتنا
برای دفع لزوم انکه بایست که حیوان کره واحده یا کرات متعدده باشد نبوده
باشد زیرا که هر فطرت سلیمه شهادت میدهد که مثل این ترصیف و ترتیب محکم
اتقن که عقول از وصول بغایت منافع ان عاجزند محال است که از چیزی عاری
از علم و ادراک صادر گردد و از نفس نیز صادر نیست اند خواه نفس ناطقه باشد
و خواه غیر ناطقه بجهت دو وجه اول انکه حدوث نفس از حدوث بدن متأخر است

دویم آنکه در حال کمال علم کیفیت اعضا را در اشکال و مقادیر و اوضاع آنها نمیدانیم
که بعد از ممارست تشریح پس چگونه میتوان گفت که در ابتدای تکون با نها عالم بوده
ایم سیم آنکه ما را در انوقت که قدرت کامل گردیده است میسر نمیشود که صفتی از صفات
بدن را تغییر دهیم پس در ابتدا امر با غایت ضعف چگونه قدرت بر ترکیب مثل
این بنیه داشته ایم و از این بیان ظاهر میگردد که باید مشکل ابدان و خالق آنها
حکیم و قادر علیم بوده باشد بواسطه ملائکه موکل بر عالم اجسام چنانکه رای اساطین حکمت
و دانایان است مثل افلاطون و کسانیکه پیش از او بوده اند از اصحاب معارج و ارتقا
بملکوت اعلا این است سخن آن فاضل در شرح هدایه و در اینمقام کلامهاست که ذکر
آن در بحث قوی انسب است و انشاء الله مذکور خواهد شد **قسم دویم** در بیان
احوال مختصه بفلکیات و در آن دوازده فصل است **فصل اول** در بیان اثبات
آنکه فلک مستدیر است و بدانکه حکما را بر کرویت افلاک براهین بسیار است و بعضی
از آنها تعلیمی است و بعضی طبیعی و از براهین تعلیمیه ایشان یکی آنست که در آفاق مائله
ثوابت حرکت میکنند بر مدارات متوازیه بر دور قطب ظاهر از فلک و هر یک
که بقطب اقرب است بر مداری اصغر و ابدی الظهور است و آنکه ابعد است بر مداری
اکبر است تا آنکه منتهی میگردد بافق و با افق تماس میکند اما چیزی از آن پنهان نمیشود
و چون کوکب دورتر و مدار بزرگتر میشود چیزی از آن پنهان میگردد و حفظ مطلع
و مغرب مینماید و ازمنه خفا بتدریج زیاد میشود بحسب تزاید بعد بهمان نسبت
تا آنکه منتهی میگردد تا بجائی که زمان ظهور و خفای آن مساوی میشود پس زمان خفا
بر زمان ظهور زیاده میکند و ازمنه خفا متزاید می پذیرد تا آنکه بجائی میرسد که

در دوره یکمرتبه کوکب مماس افق میشود و طلوع نمیکند و این دلیل است بر کرویت آسمان
بلکه بر کرویت زمین نیز و انضمام وی زمان ظهور و خفا هر دو کوکب متساوی البعد
از منطقه بر سبیل تبادل دلیل بر کرویت است و هم چنین ارتفاع تدریجی کوکبی که
طالع میشود بواسطه قطعه ظاهره و انحطاط آن بر سبیل تدریج بعد از زوال از وسط
تا آنکه پنهان گردد دلیلی دیگر است و بر این سیاق ادله انیه دیگر نیز در کتب اهل
تعالیم مذکور است و اما از براهین طبیعیه آنکه از همه مشهورتر است برهانی است که باعتبار
تحدید جهات اقامه مینمایند و جهت را تعریف کرده اند بانکه عبارت است از طرف
امتداد و واقع در ماخذ اشاره حسیه یا امتداد است نه نفس امتداد زیرا که فعل اشارت
لکن بر سبیل تجوز یا بحسب اصطلاح بر امتداد موهومی که از مشیر اخذ شده بمشار الیه
منتهی میگردد اطلاق میشود و جهات معتبره شش است زیرا که ابعاد معتبره در اجسام
که متقاطع بر زوایای قائمه باشند سه اند و برای هر بعدی دو طرف هست و
اطراف سته را جهات ست دانسته اند و این ابعاد در بعضی اجسام بالفعل موجود است
مانند مکعب و در بعضی بالقوه و فرض موجود است مانند کره و دو جهت از این جهات
که مسمی بتحت و فوقند جهت حقیقی اند زیرا که تحتیت و فوقیت بحسب طبع
دیگر گون نمیشوند بجهت آنکه بعضی از اجسام در حرکت طبیعیه متوجه است بعلو از آن
دو و بعضی دیگر که با آن اول بحسب ماهیت مباین اند متوجه است بحسب طبع
بجهت دیگر و این سبب متبدل نمیگردند بخلاف سایر جهات که باضافه تغیر و تبدل
میشوند و شیخ در شفا گفته است که مشهور در نزد جمهور بلکه در نزد اهل ظاهر
از اهل نظر آنست که برای خط دو جهت است و بس و برای سطح چهار جهت است

وبرای سطح شش جهت ورای ایشان درخطا صحیح ومطابق واقعست
ودر باقی نظرست واگر سطح مربع باشد وجهات اولیه انرا که خطوطست
اعتبار نمائیم چنانست که ایشان بنداشته اند واما اگر مربع نباشد مانند مسدس
حدی ازان برای جهة بودن اولی از دیگری نخواهد بود وبرای ان شش جهة
خواهد بود وهر قدر که اضلاع سطح بیشتر باشد جهاتش بیشتر میشود وبرای
دائره بجز جهت واحده بالفعل نیست ودرکره قوه جهات غیر متناهیه برای
انهست ومثل اینست حکم مکعب واجسام کثیرة السطوح وکره دراجسام
وازاین عبارت شیخ ومابعد عبارات شیخ که دراین فصل ذکر کرده است معلوم میشود
که جهة شیخ عبارت از نهایت شیخ است واختصاصی بطرف امتداد ماخذ ان
ندارد وجهت بالفعل درکره بجز جهت واحده نیست وبعد از تقریر این
معانی میگوئیم که هریک از فوق وتحت موجوده وذو وضع وغیر منقسم در امتداد
ماخذ خود گشته اند یعنی درامتدادی که حرکات مستقیمه دران واقع میشود زیرا
که اگر موجود نباشند توجه متحرکی بجانب ان ممکن نیست واگر صاحب وضع
نباشند اشاره بان ممکن نخواهد بود واگر غیر منقسم نباشد لاحق دو جزو در
ان خواهد بود وچون متحرک بجزو اقرب برسد یا انست که ساکن میگردد یا بر
حرکت مستمر میماند پس اگر ساکن میگردد یا مستمر حرکت مقصد جزو اقرب
خواهد بود و~~چون متحرک بجزو اقرب برسد یا انست که ساکن میگردد~~ واگر
ساکن نگردد این جزو مقصد نخواهد بود وچون این مقدمات معلوم گردید
میگوئیم که محدد جهات درخلا نمیتواند بود زیرا که تحقق خلا محالست ودر

داخل عالم متشابه نیز نمیباشد والا دو جهة بحسب وضع مختلف نخواهند
بود پس باید که محدد جهات در اطراف ونهایات عالم باشد وبنابراین باید
که محدد جسم کری باشد زیرا که محدد یا یک جسم واحدست یا اجسام متعدد پس اگر
یک جسم واحد باشد بجز کره جسمی دیگر نمیتواند بود که محدد هر دو جهت تواند بود زیرا که باید جهت
سفل در غایت بعد از جهت علو باشد ودر غیر جسم کری جهة سفل متبدل میگردد نسبت
بانچه ازان ابعد باشد زیرا که اگر نقطه بدان در خارج از جسم محدد فوق باشد
بکری متحدد میتواند شد ونه بغیر کری باعتبار انکه هر بعدی که فرض شود که ابعد الابعادست
ممکن است که بعدی دیگر ابعد ازان فرض شود ومرجحی برای ترجیح یکی بر دیگری نیست
واگر داخل باشد هر نقطه که در مضلعات فرض شود غایت بعد از حدی غایت قرب
بحد دیگر خواهد بود زیرا که حدود در جسم مکعب موجود بالفعلست واگر اجسام
متعدده باشد باید که بعضی ازانها ببعضی دیگر محیط باشند والا خالی ازان نخواهد
بود که هر دو جسم محدد یک جهت باشند یا هریک محدد جهتی دیگر ودر صورت اول
جهت دیگر متعین نمیگردد زیرا که بعد ازان دو یا در داخلست ویا در خارج و
غایت بعد خارج از جسم بان متحدد نمیگردد چنانکه معلوم شد وغایت بعد داخل
از یکی ازان دو باتحقق قرب متحقق میگردد باعتبار انکه از دیگری خارجست
غایت بعد ازان نمیباشد زیرا که بعد داخلی در ابعد جهات از دیگری خارجست
وایضا لازم میاید که جهت فوق مثلا دو جهت مختلف باشد وقرب با بعد جهات مستلزم
بعد از دیگری باشند باعتبار انکه قرب بجسم مستلزم بعد از جسمی میباشد که مباین
ان باشد واگر هریک ازان دو جسم مباین محدد جهتی باشند باعتبار اختلاف

که در طبیعت انها باشد نباید که بعد از احدهما قرب بدیگری باشد زیرا که محتمل است
که آن بعد در سمتی جزء امتداد واصل بینهما واقع گردد پس بعد از احدهما که قرب
بدیگری نبوده باشد جهت حقیقیه خواهد بود مغایر هر یک از دو جهت قرب بان
دو زیرا که هر جهتی راجع است بجهت حقیقیه و حال آنکه معلوم است جهة حقیقیه
همان فوق و تحت است پس اگر اجسام محدد باشند باید که بر یکدیگر محیط باشند
و بان مطلب حاصل میگردد زیرا که اگر محیط کری باشد فهو المطلوب و اگر کری
نباشد بعد بان متحدد نمیگردد خواه محاط کری باشد و خواه نباشد اینست تقریر
دلیل بر طبق آنچه در اینمقام افاده نموده اند و اعتراض با آنکه حرکت بر
وتر قوس محدد حرکت از جهة فوق است بهمان جهة بسیار سخیف است زیرا که
متحرک بر وتر تا بوصول بمنتصف وتر بجانب تحت حرکت میکند و از آنجا تا بوصول
طرف دیگر از وتر بجانب فوق و از اینجاست که حکم کرده اند با آنکه هر حرکت غیر
مستدیره البته از جهت حقیقیه است بجهت حقیقیه دیگر و بعد از ثبوت آنکه
برای هر یکی از اجسام مکان طبیعی هست که طالب وصول بان مکان است
نمیتوان گفت لکن باید که مقصود متحرک وصول بان مکان نباشد بلکه مطلوب
امری دیگر باشد از قبیل حصول قصد و ترغیب پس وجود جهة لازم نباشد و
اعتراض دیگر آنست عدم امکان تحدد جهتین در ملاء متشابه مستلزم آنکه
باید در اطراف و نهایات باشد نیست زیرا که از رفع مکان در ملاء متشابه امکان
در ملاء غیر متشابه مرتفع نمیگردد و فاضل شارح هدایه ازین اعتراض جواب
داده است که این تقدیر نیز مستلزم عدم تخالف جهتین است زیرا که هر یک

از این دو بر این تقدیر باید که در ملاء متشابه متعین گردد لکن حدود در ملاء
واحد فرضیه غیر قرب است و تعیین بعضی برای جهت بودن باقتضا به انتها درآنکه
همه فرضیه اند ترجیح بلا مرجح است و مثل این است اگر تحدد را در ملاء واحد
غیر متشابه به فرض ناتمام و اعتراض دیگر آنست که اگر مراد بغایت بعد داخلی
غایت بعد از مجموع نهایات جسم من حیث هو مجموع است این معنی در غیر
جسم کری متحقق نمیتواند شد مثلا در مکعب بنقطه فرض نمیتوان کرد غایت بعد
از مجموع نهایات آن من حیث المجموع بوده باشد اگر چه غایت بعد از
هر جزو از اجزاء آن نخواهد بود و اگر مراد غایت بعد از هر یک از اجزاء
آنست این معنی چنانکه در غیر کری متحقق نمیگردد در کره نیز متحقق نمیشود
زیرا که مرکز غایت بعد از هیچ قطعه از قطعات محیط نیست و در نفس
آنست که محیط کره سطح واحد است و هر نقطه غیر مرکز بان اقرب است و اختلاف
نقطه مرکز نسبت باجزاء مفروضه در محیط کره سطح واحد است و هر نقطه
غیر محققه را هیچ اقرب نیست بخلاف غیر کری که قطعات در آن موجود است
پس مرکز غایت بعد است در جسم کری بلی اینقدر هست که مفاد آن بین
برهان بخاطر نیست که جسم محیط بر اجسام مستقیمه الحرکه باید که سطح مقعر آن شی
کری باشد و حکماء طبیعیین را در اثبات کرویت افلاک ادله دیگر هست
و از همه مشهور تر آنست که فلک بسیط است و هر بسیطی کروی است و تمام
آن موقوف است بر آنکه اثبات بساطت فلک بدلیلی باشد که مبتنی بر
کرویت و بر آنکه محدد جهات است نباشد و تحقیق آن در فصول آتیه مذکور

خواهد شد الا شاء الله تعالی و از معلم اول نقل نموده اند که گفته است که اگر مضلع باشد در نزد خروج زوایا از احیاز شئ خلا لازم میاید و هم چنین اگر بیضی یا عدسی باشد محتاج خواهد بود بفراغ و موضع خالی و اگر کره باشد محتاج بان نخواهد بود و فاضل شارح میگوید که از اقناعیات است و برهان نیست زیرا که اگر بیضی متحرک بر قطر اطول و عدسی متحرک بر قطر اقصر باشد فراغ و موضع خالی ضرور نخواهد بود و شیخ رئیس از ثامسطیوس نقل نموده که باید کلام معلم را بر احسن وجوه حمل نمود و گفت که حرکه دوریه بهر وجه از وجوه که حرکت کند خلا لازم نمیاید بخلاف شکل بیضی که بر قطر اقصر حرکت نماید و شکل عدسی که بر قطر اطول نماید و در شرح هدایه مذکور است که این اعتذار موجب حسن کلام نمیشود زیرا که میتوان گفت که اگر بیضی باشد شاید که حرکتش بر قطر اقصر ممتنع باشد و اگر عدسی باشد حرکت بر قطر اطول ممتنع باشد پس خلا لازم نیاید مگر بر فرض محالی و محذوری در ان نیست و دلیل دیگر از اقناعیات قول فلاسفه است که شکل کری افضل اشکال است پس الیق بجرم سماوی خواهد بود و وجه افضلیت شکل کری انست که اقدم اشکال است بحسب طبع و اتم انهاست بحسب ذات و احوط است برانچه در ان واقع میشود و احکم است در قوام و اصون است از افات اما اول بجهة انکه کره متصف است بوحدت طبیعیه و شکل سایر اشکال بکثرت عارضه طبیعیه اتصاف دارند یعنی باضلاع و زوایا و شکی در این نیست که وحدت در هر چیزی پیش از کثرت است و ما بالطبع از ما بالقصر اقدم است و ایضا اثبات جمیع اشکال مضلعه موقوف است بر

اثبات شکل کری چنانکه بمراجعت بکتب هندسیه معلوم میگردد پس کره هم بحسب وجود عینی و هم بحسب وجود علمی اقدم خواهد بود و اما دویم بجهة انکه انچه صاحب مبداء محدود است که مرکز است و صاحب غایه محدوده است که محیط است و صاحب واسطه محدوده است که بعد میان مرکز و محیط است و اگر چیزی از ان زیاد یا کم شود کری نخواهد بود و این حال در هیچیک از اشکال دیگر نیست و اما سیم بجهة انکه هر شکلی که قطرش مساوی قطر کره باشد و در کره واقع شود کره شامل ان خواهد بود و هیچ شکل مساوی القطر با ان شامل ان نمیتواند بود و از این راه قول حق تعالی که میفرماید انا له لحافظون دلالت بر کرویت اسمان میکند و اما چهارم بجهة انکه ادله هندسی دلالت میکند بر انکه اشکال ذوات اوضاع کثیره منحل بانچه ابسط از ان است میگردد یعنی بمثلثات و مثلثات نیز بحسب تجزیه منحل بمثلثات دیگر میشوند و این صنع در شکل کری متحصل نمیگردد و اما پنجم بجهة انکه جسم صاحب زاویه معرض افات است زیرا که اطراف زاویه انها خالی است از چیزی که مقاومت یا مصادم تواند بود بخلاف کری که جوانبش مساویست و برای عروض افت بعضی بر بعضی رجحانی ندارد و بر این سبیل است دلالت قول حق عز و جل بر کرویت اسمان در انجا که میفرماید فارجع البصر هل تری من فطور و اما بیان انکه افضل اشکال الیق بجرم سماوی است انست که جسم سماوی اکمل اجسام است پس باید که مختص باین شکل باشد که اشرف اشکال است فصل دویم در بیان انکه فلک بسیط است یعنی از اجسام مختلفة الطبایع بحسب حقیقت مرکب نیست باین معنی که برای بعضی از ان طبیعتی باشد

اثبات

و برای بعضی دیگر طبیعی دیگر باشد و مراد باین تغییر بیان جواب از اعتراضی است
که در اینمقام ایراد شده است که برای بعضی از اجزاء فلک صورت کوکبیه است
و برای بعضی صورت تدویریه و برای بعضی صورت خارجیه و معلوم است که این
صورتها مخالف صورت فلک کلی است و جوابش اینست که مرکب مقابل بسیطی که درین
مقام مذکور است انست که برای هر جزوی صورتی باشد که همان صورت برای جزوهای
دیگر نباشد مانند مرکبات عنصریه و در فلک باین وضع نیست بلکه صورت فلک کلی بجمیع
اجزاءش کوکب و تدویر و خارج تعلق دارد و برهان براین مطلب بر طبق آنچه
در کتب قوم مذکور است اینست که فلک قابل حرکت مستقیمه نیست و هرچه قابل حرکت
مستقیمه نیست بسیط است اما بیان صغری انکه در صورت فرض حرکت مستقیمه
در فلک متوجه بجهتی و تارک جهتی خواهد بود و هرچه چنین باشد باید که جهات قبل از
ان متحدد باشد و جهات بفلک متحدد است پس قابل حرکت مستقیمه نیست و اعتراضی
براین بیان انست که تحدد جهات بجسم محدد بیش از اجسام ذوات جهات موجب
انست که جسم محدد بر ان اجسام مقدم باشد زیرا که محدد جهات باعتبار انکه
سبب جهات است بر جهات تقدم دارد یا با جهات است و متقدم بر متقدم
بر شیء و مامع المتقدم علی الشیء بر ان شیء متقدم است پس جسم محدد بر ان اجسام
مقدم خواهد بود و ان تقدم اگر بعلیت باشد باید که جسم علت فاعلی تواند بود
و این محال است چنانکه در موضع خودش مبین گردیده است و اگر تقدم بالطبع
باشد و محدد بر سایر اجسام محیط است چنانکه مذکور شد و تقدم محیط بر محاط موجب
امکان خلا است چنانکه در مبحث لمر عقول مذکور خواهد شد و این ممتنع است و از اینجا

اعتراض جواب میدهند که تقدم محدد جهات بر ذوات جهات از ان حیثیت که
اجسامند نیست بلکه از ان حیثیت است که ذوات جهاتند پس میتواند بود که تقدم بطبع
باشد از این حیثیت که باین صفت لازمه متصفند و میتواند بود که بالطبع باشد زیرا که
معنی تقدم بالطبع انست که از رفع متاخر لازم اید من دون عکس و در اینجا از رفع
محددیت محدد در رفع ذوات جهات بودن اجسام لازم میاید بدون عکس و رفع
ذوات انها لازم نمیاید که مستلزم امکان خلا باشد و اما بیان کبری انست که اگر
غیر قابل حرکت مستقیمه مرکب باشد هر یکی از اجزاء ان یا بر شکل طبیعی اند و یا بر
شکل قسری و یا بعضی بر شکل طبیعی اند و بعضی بر شکل قسری و شقوق ثلاثه باطل است
اما اول بجهة انکه شکل طبیعی شکل کری است و از اجتماع کرات شکل متصل واحد کری
حاصل نمیتواند شد و اما ثانی و ثالث بجهة انکه انچه قسری الشکل است طالب شکل طبیعی
خواهد بود پس قابل حرکت مستقیمه خواهد بود زیرا که تبدل اشکال جز بحرکت اینیه
میسر نگردد و منع این مقدمه بتجویز انکه شاید تبدل دفعی باشد مکابره است اگر
کسی گوید که شاید ان حرکت بر دائره باشد که مرکز ان مرکز عالم باشد میگوییم که
در شرح هدایه فاضل علامه مذکور است که در این صورت تحدد جهت باقی
نخواهد بود زیرا که چون فلک مرکب از اجزاء موجوده باشد که از یکدیگر جدا باشند
سطح فلک نیز در خارج منقسم بسطوح خواهد بود پس جهة فوق متعدد و هر جهتی
قائم و متحدد بجزوی از فلک خواهد بود و چون ان جزو بحرکت اینیه حرکت
کند به هر نحوی که باشد خلاف مفروض لازم میاید و در همان شرح مذکور است
که امکان حرکت اینیه در جسم موقوف بوجود جهة و تحدد انست بجسمی دیگر

زیرا که بر تقدیر عدم جهت و عدم تحدد ان حرکت اینیه ممتنع است پس مندفع خواهد
بود انچه در شرح قاضی مذکور است که لازم تقدم جهات است بر حرکت اینیه نه
بر انها و هم چنین مندفع است انچه در حواشی فخریه مذکور است که لازم برای فرض
امکان حرکت مستقیمه است نه قبول مقارن فعلیت و انچه محال است فعلیت حرکت
مستقیمه است نه قبول مقارن فعلیت و نه امکان ان مطلقا و ایضا در ان
کتاب مذکور است که چون معلوم شده است از مذهب حکما که قسر دائم ممتنع است
پس باید اصحاب رفع ایراد دیگر که در حواشی فخریه مذکور است ظاهر بکردد
و ان ایراد این است که از ان بیان لازم میاید که انچه بر شکل قسری باشد وقتی
طالب شکل طبیعی خواهد شد که محل بطبع کردد و میتواند بود که تخلیه ان محال باشد این
غایت انچه در این مقام کفته اند و حکما طریقی دیگر نیز در اثبات بساطت فلک
هست که باعتبار انکه حافظ زمان است از ان بسیط میدانند چنانکه در طریق
اول باعتبار انکه محدد مکان بود از ان بسیط میدانستند و بیانش انست که حرکت
باعتبار انکه حافظ زمان است و زمان دائمی است باید که دائمی باشد پس اگر فلک
مرکب باشد از اجسام مختلف الطبایع هر اینه اجزاء ان باعتبار طبایع خود ولیکن
متداعی انفکاک و میل باحیاز طبیعیه خود خواهند بود و اگرچه طبیعت مرکب
اجزاء او را بر اجتماع مقسوره میدارد نهایت طبیعت کل پیوسته متغیر و ضعیف
میکردد بسبب قوای طبایع اجزاء ان که بتدریج بالمره زائل میشود و قوه طبایع
اجزاء بر ان غلبه میکند و مرکب منحل میکردد و حرکت بواسطه زوال سببش منقطع
میشود و میباید دانست که این حکم و بعضی از احکام دیگر که بعد از این مذکور خواهد شد

اختصاص بتحدد جهات دارد و در سایر افلاک بمعونت نوعی از حدس جاری نموده اند
چنانکه در شرح هدایه بان تصریح شده است **فصل سیم** در بیان انکه فلک قابل
حرکت مستدیره است زیرا که برای هر جزوی از اجزاء او نسبت بما تحت وضع
هست و بحسب طبیعت اقتضای وضع معین و محاذاه معینه نمیکند باعتبار تساوی
جمیع اجزاء او در طبیعت از انجهة مشترک و مساوی در طبیعت نباشند و برای
هر جزوی طبیعت خاصه باشد که اقتضاء وضع معینی نماید لازم میاید که فلک صاحب
اجزاء مختلف الطبایع بوده باشد پس بسیط نخواهد بود پس بر هر جزئی بحسب
طبیعت ممکن است که از وضع خود زائل شده بوضع جزء دیگر واصل شود و از انجا
که خرق بر فلک جائز نیست باید که بحرکت ~~مستدیره باشد~~ این تبدل اوضاع
بحرکتی باشد که اتصال اجزاء منحل نکرده چون حرکت مستقیمه بر فلک جائز نیست
باید که بحرکت مستدیره باشد و در شرح هدایه فاضل علامه مذکور است که اشتمال
بعض افلاک بر کواکب و تداویر و خوارج موجب نقص در بساطت افلاک نمیشود
زیرا که حصول ان امور باعتبار فواعل است نه بجهة تفاوت در اجزاء قوابل
و مقتضیات ان اجزاء مخالف با مقتضیات باقی اجزا نیست پس نباید
که این مسئله را بمحدد جهات تخصیص داد چنانکه در حواشی فخریه تخصیص داده است
و یکی از ایرادات بر این دلیل انست که اگر فلک قابل حرکت مستدیره باشد معلوم است
که حرکت ان بجمیع جوانب ممتنع است و بجانب معینی باشد و نسبت ان بجمیع
جوانب ترجیح بلا مرجح است پس حرکت محال است و جوابی که از این ایراد
داده اند انست که تخصیص مذکور را سببی نیست که ماده هر فلکی قبول نمیکند مگر

همان حرکت مخصوصه بجهة معینه را و یا بسبب آنست که غایت بسا فلات جز در
این نحو از حرکت حاصل نمیشود یا بسبب آنست تشبه هر فلکی بمبدا و مفارق خود که
که معشوق اوست حاصل نمیشود مگر باین حرکت و در حواشی قدیمه مذکورست
که تجویز امثال این امور در اصل دلیل نیز جاری است زیرا که میتوان گفت
که شاید مرجح وضعی از اوضاع امری از قبیل این امور باشد و ما آن را ندانیم
و شارح علامه گفته است که این منع قادح در صحت دلیل نیست بلکه متوجه
الست زیرا که مقصود در این مقام بیان آنست که فلک فی ذاته قابل
حرکت مستدیره است و جمیع اوضاع است و هرگاه حصول وضع معینی
بجهة نفس طبیعت نباشد نسبت طبیعت بهمه اجزاء نسبت واحده
خواهد بود و در شرح قاضی ایرادی دیگر براین ایراد افزوده است و
گفته است که هرگاه فلک بر سبیل استداره حرکت نماید ناچار دو قطب
معین ساکن در آن حاصل میگردد و اثر مخصوصه متفاوته در صغر
و کبر در آن موجود میشود بحرکت نقطهای مفروضه در ما بین قطبین
باعتبار حرکات مختلفه در سرعت و بطوء با استواء جمیع نقاط مفروضه
در بسیط و صلاحیت هر یکی از آن نقاط قطبیت و لکون و رسم دائره
صغیره و کبیره را بحرکت بطیئه و سریعه پس تخصیص ترجیح بلا مرجح
خواهد بود و شارح علامه گفته است که تعیین این امور از توابع
تعیین حرکت است پس ترجیح بلا مرجح لازم نمیاید و شاید که قاضی در
مقام توضیح ایراد اول باشد و ایراد دیگر بر این دلیل آنست که

الجز

الجزء اقتضا میکند که جزوی از فلک قریب بمحدب آن و جزوی قریب بمقعر
باشند و ثابت به اجزا انبدل در آن محال است میتوانند شد که همان جزء اقتضا
وضع اجزا النسبت بامور خارجیه نماید با امتناع تبدل در آنها و از این ایراد
جواب داده اند که چون فلک متصل واحد و اجزا اینی اجزاء فرضیه است
پس اگر جزء فوقانی بجزء تحتانی مبدل گردد خرق و حرکت مستقیمه لازم میاید
و آن محال است بخلاف تبدل اوضاع اجزا النسبت بامور خارجیه که بحرکت وضعیه
غیر ممتنعه بر فلک میسر میگردد و محتاج بحرکت مستقیمه و خرق نیست و شارح براین
این جواب را نپسندیده و گفته است که جواز حرکت مستدیره بر فلک بمعنی
امکان آن در واقع اول بحث است و تجویز عقلی که باز گشتش بمجرد احتمال
عقلی است باعتبار عدم قیام برهان بر امتناع آن نه موجب تساوی طرفین در
واقع و نه منافی تعیین احدهما در واقع میتواند بود زیرا که این معنی اعم از
آنست و عام نه موجب خاص است و نه منافی نقیض آن پس اولی در جواب
آنست که بگوییم وضع واضح در میان اجزا النسبت بیکدیگر بعضی واقع در تحت
و بعضی واقع در فوق میباشند امریست که جسمیت فلک از لا ذاتها اقتضا
مینماید بخلاف اوضاع معینه نسبت بامور خارجه از جسم و تجسم متصور میگردد مگر
با آنکه در میان اجزا النسبتی باشد که بعضی در فوق و بعضی در تحت واقع شوند و باین
اعتبار فوقیت و تحتیت و سیاریت در اجزا پیدا میشود پس آن از ضروریات
هویت جسم و وجود آنست بخلاف نسبت اجزا با امور خارجیه که از ضروریات
نیست که جسم بدون او یافت نشواند شد پس اول معلل بجزی نمیتواند بود بخلاف

دویم که در ثبوت بعلت محتاج است پس اگر علت آن طبیعت فلکیه یا امری که لازم
فلک است بوده باشد محال مذکور لازم میاید و اگر امر مغایر بوده باشد امکان آن
تبدل که مستلزم قبول حرکت وضعیه است در آن خواهد بود و باعتبار امتناع حرکت
اینیه **فصل چهارم** در بیان آنکه در فلک مبداء میل مستدیر هست که فلک بآن میل
حرکت میکند و مراد بمیل حالتی است در جسم مغایر حرکت که طبیعت بواسطهٔ آن اقتضا
مینماید هر گاه عائقی موجود نباشد چنانکه پیش از این مذکور شده و دلیل بر این
مدعا آنست که اگر فلک صاحب میل مستدیر نباشد قابل حرکت مستدیره نخواهد بود
لکن التالی باطل و المقدم مثله و بیان لزوم آنست که اگر در آن مبداء میل مستدیر
نباشد مبداء میل اصلا نخواهد بود نه طبیعی و نه قسری چنانکه پیش از این معلوم شد
که هر چه میل طبیعی در آن نیست میل خارجی قبول نمیتواند نمود پس باید که حرکت
مستدیره بر آن ممتنع باشد زیرا که میل آلت طبیعت است در احداث حرکت
و حدوث معلولی که حدوثش از علت محتاج بآلت باشد بدون آلت ممتنع است
و بطلان تالی از فصل گذشته معلوم شد و در شرح هدایه فاضل علامه مذکور است
که در امثال این مقام سؤال مشهوری هست که کسی از آن دفع ننموده است
و تقریر سؤال این است که امکان ذاتی شیء منافی امتناع وقوع آن نیست
بسبب آنکه علت وقوعش موجود نیست بلکه میتواند بود که با امکان ذاتی
ممتنع الوقوع باشد مانند عدم معلول اول که وقوعش ممتنع است بسبب امتناع
علتش که عدم واجب بوده باشد که مستحیل بالذات است پس در اینمقام میگوئیم
که امکان حرکت مستدیره بر فلک منافی امتناع وقوعش نیست بسبب عدم

وجود علتش

وجود علتش که مبداء میل مستدیر باشد پس گفته است که ممکن است دفع این سؤال
باینکه گوئیم که آنچه در امثال این مسئله حکم میشود بر چیزی از آنکه قبول ذاتی او بکمالی
فطری آن بنحوی راجح از وجود در ابداعیات که فوق عالم کون است مطرد واقع است
بخلاف عالم اتفاقات و اسباب عرضیه که گاهی قابل ممنوع میگردد از آنچه
لذاته مستحق آنست و بحسب قابلیت از آن محتجب است و سبب آنست که کل
اشیاء واقعه در عالم ابداعیات ذلیل اند و امکانات در آنجا کاشف است
از آنکه وجوبات آنها ناشی از علل آنجا است و اما حکایت امکان عدم معلول اول
وجهش آنست که امکان در آن مجرد اعتبار عقلی است که در نفس الامر ثبوت ندارد
بلکه در نزد ملاحظه ماهیت بنفسها با تجرد از هر چیز آنست ملحوظ میگردد و ماهیت
باین اعتبار نه موجود بر آن صدق میتواند نمود و نه معدوم پس در این ملاحظه چون که
بر آن ثابت میتواند بود و بالجمله فلاسفه را قاعده کلیه است که در نزد ایشان
آن قاعده بحسب اصول فلسفه ثابت است و آن قاعده این است که هر کمال
و چیز و فضیلتی که در عالم ابداع برای چیزی ممکن باشد بنحوی که بهتر وفق دیگر
در نظام گردد صدور آن از واهب جواد خالی از نقص و تغیر واجب است
و باین قاعده امثال این مسائل را ثابت میگردانند و شبهه در این نیست که ذات
فلک و قبولش حرکت مستدیره را با کوان اتفاقیه و موانع عرضیه سبقت دائم
فصل پنجم در بیان آنکه در طبع فلک مبداء میل مستقیم نیست و در شرح
هدایه دو دلیل برای این مطلب مذکور است اول آنکه حرکت مستقیم بر فلک ممتنع است
چنانکه مذکور شد پس اگر مبداء میل مستقیم در آن باشد معطل و ضایع خواهد بود

و در وجود چیزی که معطل باشد نمی باشد و دوم آنکه چون فلک بسیط است ترکیب قوی و طبایع
دران نمیتواند بود و باید که صاحب طبیعت واحده باشد و مقتضای ان طبیعت مستدیر است
پس مستقیم برای ان نمیتواند بود و الا باید که طبیعت فلکیه واحده دو امر متنافی را اقتضا نماید
یعنی هم توجه بچیزی را بحرکت مستقیمه اقتضا کند و هم صرف از ان را بحرکت مستدیره و این
محال است و بر این دلیل ایراد نموده اند که اگرچه میل مستقیم توجه بسوی چیزی را اقتضا
میکند لکن مسلم نیست که میل مستدیر صرف از ان را اقتضا نماید بلکه نه توجه را اقتضا میکند
و نه صرف را و از ان جواب داده اند که اگرچه میل مستدیر اقتضاء صرف کل جسم نمیکند لکن
اقتضاء صرف اجزا بالبدیهه می نماید پس اگر دو میل در یک جسم جمع شود تحقق توجه و صرف
با هم از طبیعت واحده نسبت باجزا لازم میاید و این محال است و آنچه در حواشی فخریه
مذکور است که این صرف بر وجهی است که باز متوجه بر میگردد پس منافاتی در اینجا نیست
ظاهر البطلان است و ایرادی دیگر بر این مطلب آنست که طبیعت عنصری اقتضاء حرکت
میکند در حالتی که از حیز طبیعی خارج باشد و در حال حصول در حیز اقتضاء سکون می نماید
پس چه مانع است از آنکه در طبیعت فلک دو حالت باشد که بتوسط یکی اقتضاء میل
مستقیم نماید و بتوسط دیگری اقتضاء میل مستدیر نماید و آنچه محال است آنست که طبیعت
بانفرادها اقتضاء دو امر متنافی نماید اما بحسب دو اعتبار محال نیست و از این جواب
داده اند که اقتضاء طبیعت عنصریه حرکت و سکون را بحسب حقیقت اقتضاء شیئ واحد است
که کون در مکان طبیعی بوده باشد پس اگر ان کون حاصل نباشد ان استدعا مستلزم حرکتی است
که انرا حاصل گرداند پس اقتضاء حرکت در ان حالت نفس اقتضای ان کون است
و اگر حاصل باشد اقتضاء سکون اقتضاء امر وجودی نیست که طبیعت در ان حالت انرا

اقتضا

اقتضا نماید بلکه عدم اقتضاء حرکت است بلکه اقتضاء همان چیز است که در اول انرا اقتضا
می نمود پس بجز اقتضاء امر واحد نمیکند که حصول در مکان طبیعی بوده باشد و اما
اقتضاء میل وضعی و میل ارادی اقتضای دو امر متغایر است زیرا که از یکدیگر
منفک میشوند و شارح فاضل میگوید که ورود این سؤال ابطالی بنقض نیست بلکه بطریق
مناقضه است باین نحو که استحاله اقتضاء طبیعت واحده دو امر متنافی را مسلم نیست
و چگونه مسلم باشد و حال آنکه در طبیعت عنصری واقع است پس این جواب کلام بر سند خواهد
بود مگر آنکه کسی ادعا نماید که سند مساوی منع است و ایراد دیگر آنست که کره مدحرجه
هم بحرکت وضعیه حرکت میکند و هم بحرکت اینیه پس باید که دران مبدا هر دو میل
موجود باشد زیرا که اگر مبدا احدهما موجود نباشد از خارج ان میل را قبول
نمیتواند نمود چنانکه مذکور شد و از این جواب داده اند که مسلم نداریم که کره مدحرجه
صاحب طبیعت واحده باشد بخلاف فلک و اولی در جواب آنست که در اینجا
در دو میل ذاتی است و ذاتی بودن دو میل در کره مدحرجه مسلم نیست بلکه میل
مستقیم دران ذاتی است اگرچه بقسر باشد و میل مستدیر دران بالعرض است زیرا
که حرکت مستدیره دران عرضی است یعنی حاصل بالذات نیست و چنانکه لازم حرکت
کل جسم در حرکت وضعیه ذاتیه آنست که اجزاء ان بحرکت اینیه عرضیه حرکت کنند
چنانکه در فلک هم چنین حرکت اجزاء جسم در حرکت اینیه ذاتیه بر وجه مخصوص مستلزم
حرکت کل آنست بحرکت وضعیه عرضیه چنانکه در کره مدحرجه و ایرادی دیگر این است
که حرکت آب از آسمان بسوی زمین طبیعی است و هم چنین حرکتش بسوی کره طبیعی است
و حال آنکه یکی بسوی مرکز است و دیگری بر مرکز پس طبیعت واحده مقتضی توجه بو

عالم است ومقتضی عدم توجه بان وجواب نیست که حرکت آب بر وجه ارض همان
حرکت بر سبیل انحدار است پس طبیعی خواهد بود و فی الحقیقه بجانب سفل است و اگر موضعی
که بان متوجه میگردد اخفض از موضعی که در ان واقع است نباشد متوجه بان نخواهد شد
وایرادی دیگر نیست که در نار مبدا میل مستقیم است از وسط وان ظاهر است و مبدا میل
مستدیر نیز هست بدلالت حرکت ذوات اذناب وایرادی دیگر نیست که محقق طوسی
در حل بعضی از اشکالات فلکیه دو کره فرض کرده است که کبره ان محیط بر صغیره است
و بنقطه مشترکه در سطح هر دو مماسند و قطر کره محیط ضعف قطر کره محاط است
ونسبت میان حرکت ان دو کره نیز بر ضعف است اما بر تکافو پس هرگاه مرکز ان
دو کره را و مرکز کوکب را در مبدا دور بر خط مستقیم فرض نماییم یعنی بر قطر کره
محیط پس در تمام دور مرتبه حرکت میکند یکی صعودی و دیگری نزولی پس از اینجا
قول و قول حکما که میگویند که هرچه در افلاک است حتی کوکب بحرکت دوریه حرکت
میکنند اجتماع دو میل متنافی لازم میاید وجواب این دو ایراد همان است که یکی از
این دو میل ذاتی و دیگری عرضی است **فصل ششم** در بیان انکه فلک قابل کون و فساد نیست
بدانکه حکما بر انچه در فصل سابق مذکور شد که در طبایع فلک میل مستقیم نیست هشت مسئله
متفرع نموده اند اول انکه فلک کون و فساد نیست یعنی صدور شی از صانع بر سبیل ابداع است
نه بانکه متکون از جسمی دیگر باشد که بعد از ان جسم فلک متکون شده باشد و فقدان شی نیز بر
سبیل فقدان است نه انکه جسمی دیگر گردد این است معنی قول فلاسفه که میگویند فلک کائن
و فاسد نیست و مراد ایشان از این عبارت ان نیست که حادث نیست و دایم باقی خواهد
شد و دلیل بر این مطلب نیست که فلک محدد جهات است و محدد جهات قابل کون و فساد نیست

وبیان صغری بیش از این مذکور شد و بیان کبری نیست که محدد جهات قابل حرکت مستقیمه
نیست و هرچه قابل کون و فساد است قابل حرکت است پس از شکل ثانی از این قیاس
نتیجه حاصل میشود که محدد جهات قابل کون و فساد نیست و صغری این قیاس از فصل
گذشته معلوم شد و کبری ان باین بیان معلوم میشود که هرچه قابل کون و فساد است باید که
برای صورت حادثه ان حیز طبیعی باشد و برای صورت فاسده شی نیز حیز طبیعی دیگر باشد
غیر از حیز صورت حادثه زیرا که قبل از این معلوم شد که برای هر جسمی حیزی دیگر است
واین حالت مقتضی قبول حرکت مستقیمه است زیرا که صورت کائنه یا در حیز طبیعی حاصل
میگردد و یا در حیز غریب و اگر در حیز غریب باشد اقتضا میکند که بحرکت مستقیمه بحیز طبیعی
رود و اگر در حیز طبیعی باشد صورت فاسده پیش از فنا در حیز غریب بوده است
و اقتضا میل مستقیم بحیز طبیعی در ان نخواهد بود و در حواشی فخریه مذکور است که این
احکام ثابت است در همان قدر از محدد که محیط است بر ان و بر اجزاء دیگران جاری
نمیشود و شاید که مراد بمحدد همان جزو محیط نیست و فاضل شارح گفته است که فساد ان
ظاهر است زیرا که بعد از ثبوت بساطت محدد نمیتوان شد که بعضی از اجزاء ان کائن
و بعض دیگر مبدع باشد وایرادی دیگر بر این دلیل نیست که اتمام این دلیل موقوف است
بر اثبات انکه دو طبیعت مختلف در نوع نمیتوانند شد که حیز واحد را اقتضا نمایند و این
مقدمه مسلم نیست و دفعش نیست که اقتضای طبیعت حیز را بواسطه اقتضای صورت است
که لازم طبیعت است مانند حرارت در نار و برودت در ارض پس اگر هر دو طبیعت
اقتضا حیز واحد نمایند باین است که در ان لازم مشترک کند پس دو فرد از یک
نوع خواهند بود و اگر مشترک نباشند هر دو اقتضای ان حیز نمیتوانند شد و ایرا

که هر دو مقترن بلواحق ذاتیه که در اقتضا جزء دخیل است مشارکت ندارند و کسی را
نمی‌رسد که بگوید که اختلاف ملزوم منافی اتحاد در لوازم نیست زیرا که جزء در اینجا
طبیعی است و اتحاد لوازم بحسب طبیعت موجب اتحاد ملزوم است دویم از مسائل
ثمانیه انست که فلک قابل خرق و التیام نیست زیرا که ان نیز مستلزم حرکت مستقیمه است
زیرا که حرکت مستقیمه انست که جسم بان حرکت متوجه جهتی و منصرف از جهتی گردد
و جهه منحصر در فوق و تحت است و باقی جهات بان دو راجع است پس اگر محدد قابل
خرق باشد محدد و مذکور لازم میاید و از احتمال اینکه شاید خرق بحرکت بعضی اجزا
بر استداره حاصل گردد چنانکه بعضی توهم نموده اند که کواکب در افلاک متحرکند
بحرکت ماهی در اب بر حول امر از افلاک خود صاحب مطارحات جواب
داده است که برهان ثابت شده است که فلک صاحب حیوة است پس در نزد حصول
خرق در ان و تبدید اجزا ان یا این است که احساس بان نمی‌نمایند پس برای
جزء منخرق بسبب اجزا السبتی نخواهد بود باعتبار جامع ادراکی و افلاک از اجزا
خود بیخبر خواهند بود و قوه از نفس افلاک در ابدان انها سرایت نکرده است که
جامع اجزا باشد پس علاقه در میان النفس و ابدان افلاک نخواهد بود و محال
انکه صاحب حیات شد و اگر احساس بان می‌نماید باید که بتفریق اجزا متالم گردد
زیرا که شعور بمنافی یا الم است یا موجب الم پس در عذاب دائم خواهد بود
و در مکان خود مبرهن است که برای امور دائمه جز ملکی مشرف نمیتواند بود
و شارح فاضل در شرح هدایه میگوید که این کلام صاحب مطارحات در نزد منی
از برای این قوی است اگرچه در نزد غیر من از خطابیات بلکه از ان نیز ادون است

و اگر خوف تطویل نبود از قبیل قوم الجان بسیار بر ان ایراد می‌نمودیم و از همه اینها
جواب میداد ایم بمقدمات مسلمه در نزد جمیع قوم سیم انست که نوع فلک منحصر در شخص است
بجهه انکه طبیعت فلک قبول فصل و وصل نمیکند زیرا که قبول ان مستلزم حرکت مستقیمه است
چهارم انست که تغذی برای ان نیست زیرا که جزئی از ان تحلیل نمیرود بجهه انکه حرکت
در ان مستقیمه نیست پنجم انکه حرکت در کم برای ان جائز نیست باعتبار انکه مستلزم
حرکت اجزا است بر استقامت پس نه نمو برای ان هست و نه ذبول علاوه بر انکه
اینها از فروع تغذی است که از فلک منفی است ششم انکه برای ان تولید نیست بجهه
انکه تولید فرع تغذی است علاوه بر انکه غایت تولید حفظ نوع و تبقیه انست در
نوعی که بقای شخصیش ممکن نباشد و فلک چنین نیست باعتبار انکه حرکتش دائمی است
هفتم انکه برای ان شهوت و غضب نیست زیرا که مقصود از این دو حفظ
شخص و نوع است بواسطه جذب ملائم و دفع منافر و این معنی در غیر امور کائنه
فاسده نمی‌باشد هشتم انکه طبیعت ان طبیعت خامسه است یعنی نه حار است و نه بارد
زیرا که این دو حالت مستلزم خفت و ثقلند که بحرکت از مرکز و بسوی مرکز
میکشند و نه رطب است و نه یابس زیرا که مستلزم جواز قبول تشکل و ترک تشکل
و اتصال و انفصال بسهولت و عسر شده و پس از این معلوم شد که این احکام
برهانی در جرم فلک اعلی که محدد است جاری است و در غیر ان بحدس جاری نموده اند
و فاضل شارح گفته است که محدد در نزد بعضی مثل محقق طوسی و صاحب تحفه فلکی است
عظیم که مشتمل است بر افلاک ثمانیه یا سبعه باختلاف قولین بطریق اشتمال کل بر اجزا
و برای ان نفس ناطقه واحده هست که بحرکت سریعه محرک همه انهاست پس بنا بر این

رای در تعمیم احکام مذکوره احتیاج بتکلف نخواهد بود کما لا یخفی لکن این مجرد احتمال است
فصل هفتم در بیان آنکه حرکت وضعیه فلک دائمی است و بیان آن موقوف است
بر ثبوت آنکه حرکت فلک حافظ زمان است و برای زمان بدایت و نهایت نمی باشد
زیرا که اگر حرکت حافظ زمان اینیه مستقیمه باشد ناچار متناهی خواهد بود باعتبار
آنکه مبین شده اند که بر استقامت حرکت دائمی نکند بجهت تناهی ابعاد و اگر منعطف گردد
ساکن خواهد شد بسبب حصول سکونی در میان دو حرکت مستقیمه چنانکه پیش از این
مبین گردید پس باید که حرکت حافظ زمان مستدیره باشد و با وجود استداره
دائمی نیز باشد والا مستلزم انقطاع زمان خواهد بود و حرکتی که تحمل دوام تواند نمود
غیر از حرکت فلک نمیتواند بود زیرا که باید آن حرکت طبیعی و قسری نباشد باعتبار
آنکه حرکت طبیعی البته مستقیم است و حرکت قسری باید راجع بطبع بوده باشد
و با انقطاع آن منقطع گردد و تجویز استدامه آن بتعاقب قواسر غیر متناهیه منافی
اتصال وحدانی است که برای زمان ثابت است پس ناچار باید که آن حرکت ارادی
باشد و حرکت ارادیه که در تحت فلک قمر بهم میرسد یعنی حرکات حیوانات دوام را
متحمل نمیتوانند شد باعتبار تحلل ابدان عنصریه و دوام نوعی مفید اتصال وحدانی
زمانی نیست پس از این مقدمات معلوم شد که حرکتی که صلاحیت دوام دارد و حافظ
زمان میتواند بود حرکت دوریه فلک است و باید که آن حرکت اسرع حرکات مستدیره
و اظهر از همه آنها باشد بحسب فعلیت زیرا که زمان که بآن حرکت محفوظ می باشد
اظهر مقادیر آنیه و اوسع و اشمل از همه آنهاست و چنان حرکتی حرکت منطقه
فلک اعلاست که بتقوم ایام و ساعات و شهور و ساعات و سنوات بآن است

وبمقدار آنکه کسی بتلفظ واحد تکلم نماید بیچهار و پنجصد و نود و شش میل از محدب فلک ثوابت را
قطع میکند و حق سبحانه و تعالی عالم است که از محدب فلک خود چه قدر را قطع مینماید
پس باید که فلک اعظم حرکتش مستدیره و دائمی باشد این است اتمام دلیل دوام حرکت
فلک بنحویکه در شرح هدایه فاضل علامه مذکور است و ایضا در آن کتاب مذکور است که
اثبات سکون بین الحرکات اختلافی است و معلم اول و شیخ و اتباع ایشان
شیخین آنرا ثابت دانسته اند و افلاطون و رواقیین و شیعیان ایشان نفی
الحاصل آن نموده اند و بیان آنکه حرکت حافظ زمان حرکت دوریه است موقوف بر اثبات
سکون مذکور نیست بلکه قائلین بنفی لزوم سکون در میان حرکات نیز زمان را بحرکت مستدیره
مستند میگردانند بجهت امتناع اتصال حرکات مختلفه بیکدیگر بنحویکه مجموع یک حرکت گردد
و چون زمان شیئی واحد متصل است باید که مستند بچیزی باشد که در اتصال وحدانی
مثل آن باشد و غیر حرکت دوریه خواه مستقیمه و خواه کمیه و خواه کیفیه متوجه
بغایت است و از آنجا برمیگردد و باین اعتبار منکثر میشود پس حرکت حافظ زمان
غیر مستدیره نمیتواند بود و ایضا در آن کتاب مذکور است که از آنچه در آن فصل
بیان شد معلوم گردید که حرکت وضعیه مستدیره بر حرکت اینیه مستقیمه اقدم است
و در فصل سابق بظهور رسید که اینیه مستقیمه اقدم است از حرکت در جوهر یعنی
از کون و فساد بحسب صورت نوعیه و از خرق و التیام بحسب صورت جسمیه و از
حرکت کمیه و کیفیه نیز اقدم است زیرا که امتناع آن مستلزم امتناع آن دو حرکت
پس ظاهر شد که اقدم همه حرکات حرکات وضعیه است **فصل ششم** در بیان آنکه
فلک متحرک باراده است یعنی برای آن نفسی است که مبدا قریب حرکت ذاتیه است

که از روی شعور انرا حرکت میدهد زیرا که اگر حرکت ذاتیه فلک ارادیه نباشد طبیعیه یا قسریه
خواهد بود و باعتبار انحصار حرکات ذاتیه در این اقسام ثلثه و طبیعیه نمیتواند بود باعتبار
انکه حرکت طبیعیه هرب از حالت منافره است و طلب حالت ملائمه و این دو معنی در
فلک محال است اما اول بجهة انکه هر نقطه و هر وضع که جسم بحرکت مستدیره از ان میگریزد
توجه بان نیز دارد پس اگر هرب از ان بالطبع باشد توجهش نیز بالطبع خواهد بود
و از این لازم میاید که مهروب عنه بالطبع از همان حیثیت که مهروب عنه بالطبع است
مطلوب بالطبع باشد و این محال است این معنی بحرکت مستدیره ارادیه منتقض نمیگردد
بانکه وضع واحد مراد و غیر مراد باشد در حالت واحده زیرا که میتواند شد که
برای مبدء ان حرکت اغراض دواعی مختلفه باشد یا انکه مطلوب از حرکت حفظ
کمال باشد بقدر امکان چنانکه در غیر فلک یا ابقای امر کلی بتوارد امثال چنانکه در
فلک و در شرح قاضی مذکور است که مسلم نیست که ترک وضع توجه بهمان وضع بعینه
باشد بلکه توجه بمثل انست زیرا که ان وضع منعدم میگردد و اعاده معدوم محال است
و شارح فاضل از این جواب داده است که ترک امر شخصی و طلب شخصی دیگر از این
نوع تعقلی است و مستند بطبیعت عدیم الاراده نمیتواند بود و ایضا اگر نقطه
ثابت فرض نمائیم فرض هرب از ان عین طلب ان خواهد بود و اما سبب انکه فلک
طالب حالت ملائمه نیست انست که هر حدی مهروب عنه حرکت طبیعیه است و انچه
مطلوب است مهروب عنه نمیتواند بود و بر این اعتراض نموده اند که هر نقطه که
در مسافت حرکت مستقیمه فرض شود هم مهروب عنه و هم مطلوب است و شیخ
در شفا جواب داده است که حرکت منسوب بطبیعت متوجه نیست بلکه [illegible]

احوالی دیگر غیر طبیعت نیز هست مانند تسخن اب در حرکت کیفی و ذبول بدن
در حرکت کمی و نقل مدره بجز هوا در حرکت اینی و همچنین در مقولات دیگر پس علت
تجدد حرکت تجدد حال غیر طبیعی است بحسب درجات قرب و بعد پس طبیعت در حال تحریک
جسم بسوی نقطه معینه بر حالت مخصوصه غیر ملائمه است که در نزد وصول بان نقطه
ان حالت رفع میگردد و حالتی دیگر حاصل میشود و چون یکی از اجزاء علت باقی نمیماند
پس لازم نمیاید که شیء واحد مطلوب و مهروب شیء واحد در حالت واحده بوده
باشد و دلیل دیگر بر این مدعا انست که چون جسم بواسطه حرکت بمطلوب رسید ساکن میگردد
و در حرکت فلک دوام لازم است و بر این دلیل دو اعتراض نموده اند اول انکه
عروض سکون در صورتی لازم است که مطلوب امری غیر حرکت بوده باشد که بحرکت بان
امر توسل جسته شود و اما اگر مطلوب نفس حرکت باشد سکون لازم نمیاید و مشهور در جواب
این اعتراض انست که حرکت مطلوب لذاته نمیتواند بود زیرا که حرکت مقتضی تادی بغیر است (?)
پس مطلوب باید که ان غیر باشد و فاضل شارح هدایه میگوید که در این جواب قصوری است زیرا
که مسلم نیست که حرکت کمال مطلوب لذاته بر سبیل اطلاق نمیتواند بود باعتبار انکه جسم
ابداعی که کمال منتظری برای ان نیست مگر استیفای اوضاع و اینون بر سبیل تعاقب
حرکتش مطلوب لذاته خواهد بود زیرا که همان حرکت نفس استیفای جزئی است
که ممکن است که برای ان بالفعل باشد نه انکه انرا ابطال دیگر رساند و شیخ در شفا باین معنی
تصریح نموده است پس اولی انست که در جواب بگوئیم که بثبوت رسیده است که حرکت
طبیعیه برای جسم نمیباشد مگر در حالی که جسم بر حالت غیر طبیعی بوده باشد مثل این
غیر طبیعی یا وضع غیر طبیعی یا کیف یا کم و بازاء هر حالت غیر طبیعیه حالت طبیعیه نیز برای

آن باشد پس هرگاه جسم بحرکت از آن حالت غیر طبیعیه منتقل بحالت طبیعیه گردد یا بآن حالت
که بآن خواهد رسید و یا نخواهد رسید و ثانی نمیتواند بود و الا دوام قسر و تعطیل لازم
میآید و در طبایع شیء معطل را هیچ نمیباشد چنانکه در علم الهی ثابت شده است و در
شق اول استلزام سکون است زیرا که حالت غیر طبیعیه موجود نیست و اعتراض دوم
است که سکون در صورتی لازم میآید که فلک بواسطه نیل آن حالت مطلوبه مستعد طلب
حالتی دیگر نگردد و هم چنین تا بغیر متناهی باین نحو که هر حالتی را حاصل میکند مستعد تحصیل حالت
دیگر که مطلوب اوست میگردد و باین اعتبار حرکتش دائم میباشد و جواب این است که
این حالت در حرکات طبیعیه جاری نمیتواند بود چنانکه در جواب از اعتراض سابق
مقرر گردید و اما بیان آنکه حرکت فلک قسریه نمیتواند بود این است که قسر بر خلاف طبع است
و در هر جا که طبع نیست قسر نمیتواند بود زیرا که فاعل در حرکت قسریه طبیعت مقسوره است
بواسطه آنکه قاسر مهیا میکرده اند برای آن قوه را که بسبب آن قوه مصدر آن حرکت میگردد
پس در هر جا که اقتضاء طبعی نباشد قسر در آنجا نمیشود و ایضاً مستند حرکت قسری
یا طبیعت است یا اراده و هرگاه طبیعت نباشد ارادیه خواهد بود و در شرح هدایه مذکور است
که در قرآن و سنت نیز چیزی که دلالت کند بر آنکه حرکت افلاک ارادیه است موجود است
مثل قول حق تعالی که و کل فی فلک یسبحون و جمع بواو و نون در لغت عرب برای
عقلاء است و ایضاً میفرماید و الشمس و القمر رأیتهم لی ساجدین و ایضاً میفرماید و اوحی
فی کل سماء امرها و در صحیفه کامله سید الساجدین صلوات الله علیه و علی آبائه الطاهرین و ابنائه
المعصومین مذکور است در مخاطبه بقمر ایها الخلق المطیع الی آخره و برای این مطلب
دلیلی است تام زیرا که اتصاف بطاعت و جد و تعب و تردد در منازل و تصرف

درفلک

در فلک بدون حیوة و اراده میسر نمیگردد و اگر کسی گوید که اگر حرکت فلک اختیاری
حیوانی باشد باید که مختلف باشد مثل حرکات حیوانات میگوئیم که فعلی که از حیوان
بواسطه داعیه واحده مستمره صادر میگردد مختلف نمیتواند بود بلکه بر یک طریقه مستمره
خواهد بود زیرا که اختلاف افاعیل لازم اختلاف اختیارات است که از دواعی و
اغراض مختلفه منبعث میگردند و لازم نفی اختیار نیست و الا استمرار بر فعل واحد از
مختار محال خواهد بود و چون در فلک اختلاف دواعی نیست فعل ارادیش بر نهج واحد
خواهد بود و باین اعتبار در کلام اوائل وارد شده است که حرکت فلک بالطبع است و شیخ
رئیس این عبارت را تفسیر نموده است که وجود حرکت در جسم افلاک مخالف
مقتضی با طبیعت جسم آنها نیست زیرا که آنچه محرک آنهاست اگر چه قوه طبیعیه نیست
لکن باشد شیء طبیعی است برای آن جسم و از آن غریب نیست و بطلمیوس در کلام چهارم
از کتاب ثمره گفته است که هرگاه مختار طلب افضل نماید و برآن لازم باشد میان آن و
طبیعی فرق نخواهد بود و شیخ در شفا گفته است که هر قوه بتوسط میل محرک است و میل
چیزی است که در جسم متحرک محسوس میگردد و اگر کسی جسم را از روی قسر ساکن گرداند
احساس می نماید که میل با سکون در طلب حرکت مقاوم میگردد و میل غیر حرکت است
و غیر قوه محرکه است زیرا که قوه محرکه در نزد اتمام حرکت موجود است و میل موجود
نیست و هم چنین در حرکت اولی محرک پیوسته احداث میلی بعد از میلی در جسم می نماید
و مانعی از آنکه کسی آن میل را طبیعت گوید نیست زیرا که میل نه نفس است و نه امر
خارجی و نه اراده و اختیار برای آن هست و معنی نیست که جسم را حرکت نموده
بجهتی دیگر حرکت دهد و با این همه مضاد با مقتضای طبیعت جسم نیست اینقدر هست

که طبیعت آن فیضی از نفسی است که بحسب تصور نفس متجدد میگردد و پس ازین ظاهر
گردید که مبدأ حرکت فلک طبیعت فلک نیست و قسر نیز نیست پس لامحاله اراده
خواهد بود **فصل نهم** در بیان آنکه محرک فلک اراده مجرد است صاحب اراده کلیه
تعلقش بجرم فلک تعلق الطبایع نیست بلکه تعلق تدبیر و تصرف است مانند تعلق نفس
ناطقه ببدن انسانی و دلیل برین مطلب آنکه در فن طبیعی مبرهن شده است که قوه محرکه
فلک با قوه بر افعال غیر متناهیه هست و چیزی از قوای جسمانیه را قوه بر افعال غیر متناهی
نیست پس قوه محرکه فلک از قوای جسمانیه نیست اما بیان صغری چون در نزد [illegible]
بثبوت رسیده است که حرکت فلک غیر متناهی است پس باید که برای محرک آن قوه
بر افعال غیر متناهی باشد و بیان کبری پیش ازین معلوم شده است و این برای اثبات
جهت مبدأ است و برهانی دیگر باعتبار جهت غایت بیان اقامه می نمایند و تقریرش
این است که غرض فلک در حرکت حیوانی نگفته اند بود زیرا که نه نمو برای آن هست و نه
تغذی زیرا که کون برای آن نیست که غرضش شهوانی باشد و مزاحمی ندارد و خرق و فتق
برای آن طاری نگفته اند تا غرضش غضبی باشد و اغراض حیوانیه ازین دو بیرون نیست
پس باید که مرادش مراد عقلی و ادراک کلی باشد **فصل دهم** در بیان آنکه محرک قریب
فلک قوه جسمانیه است و اولا میگوییم که در مباحث متعلقه بنفس ناطقه مبین گردیده است
و بعد ازین در این کتاب بتحقیق آن خواهد آمد ان شاء الله تعالی که حرکات اختیاریه بارادت
موجود میگردد که آن اراده تابع شوق است و آن شوق منبعث است یا از تصور
جزئی مانند تخیل یا توهم و یا از تصور کلی مانند تعقل و تصدیق بترتب فایده بر خود بر آن است
هرچند آن تصدیق مطابق واقع نباشد پس چون حیوان حرکت نماید برای حرکت اختیاریش

مبادی مترتبه هست که بعد انها از فعل قوه مدرکه است و آن در غیر انسان
خیال است یا وهم و در انسان عقل عملی است بتوسط یکی ازین دو پس قوه
شوق است که از ادراک ملائم یا منافر منبعث میگردد و آن غیر ادراک است زیرا که
ادراک گاهی میباشد با عدم شوق و بعد از آن اراده یا کراهت است و این مبدأ
عزم و اجماع است که بعد از تردد موجب بر تصمیم میگردد و دلیل بر مغایرت این
دو با شوق آن است که گاهی انسان اراده تناول چیزی میکند که مطلق خواهش آن
ندارد مانند دوای بشیع و گاهی از چیزی که نهایت شوق بآن دارد احتراز
می نماید بجهت زاجر عقلی یا شرعی یا خلقی مانند حب و بعضی گفته اند که اراده شوق
متاکد است و نوعی دیگر نیست و تحقیق حق در این مسئله محل آن است بموضع خودش
و بعد از بیان این مقدمه میگوییم که تحریک اختیاریه جزئیه صادره از نفس فلک
یا این است که از تصور کلی واقع میشود و یا از تصور جزئی و شق اول محال است
زیرا که موجود از حرکات ارادیه حرکت جزئیه است که از شوق جزئی صادر
گردیده است و شوق جزئی از برای جزئی منبعث میتواند شد و رای کلی برای
صدور حرکت ارادیه جزئیه کافی نیست زیرا که تصور کلی بالنسبه بجمیع جزئیات
یکسان است پس اگر بعضی از حرکات جزئیه ارادیه از آن صادر گردد ترجیح
بلا مرجح خواهد بود پس باید که مبدأ حرکات جزئیه ارادیه یعنی محرک قریب برای
فلک جزئی باشد صاحب تصورات جزئیه و هر چه تصور جزئی برای او هست
جسمانی است زیرا که صور مرتسمه گاهی اصغر است و گاهی اکبر و این اختلاف یا
باعتبار اختلاف صور یقینی است بحسب حقیقت و یا باعتبار آن چیزی است که از آن

مرتسم میگردند و بانچه اختلاف محل مدرک است و شق اول نمیتواند بود زیراکه این اختلاف
دو صورت از نوع واحد مستتبع میگردد و در شق ثانی نیز نمیتواند بود زیراکه میتواند
شد که صور مختلفه ماخوذ از خارج نباشند پس متعین شق ثالث خواهد بود و صورت
کبیره مرتسم در موضعی خواهد بود غیر از موضعی که صورت صغیره دران مرتسم میگردد
و هرچه این حالت براینش باشد جسمانیه خواهد بود و اعتراض براین بر چند وجه است
اول انکه منتقض است بانچه تصریح نموده اند که جزئیات مرتسم در نفس مجرد
و از این جواب داده اند که مناط جزئیت در نزد ایشان ادراک حسی یا علم
حضوری است پس هرچه در نفس مرتسم میگردد کلی است اگرچه بکلیات بسیار تخصیص بهم
رسانند و اما تصریح ایشان یا باید بعلم حضوری تاویل نمود یا باید گفت که صورت عقلیه
از ان حیثیت که کیفیت حال در نفس شخصی است و متخصص است بعوارض ذهنیه تشخصیه
جزئی است اگرچه قیاس بافرادش خواه خارجیه و خواه ذهنیه کلی است پس باعتبار
انکه علم است جزئی است و باعتبار انکه معلوم است کلی است دویم انکه حصر جهه اختلاف
در امور ثلاثه ممنوع است بلکه میتواند که بسبب اختلاف اعراض باشد مانند شکل و
سواد و بیاض و وضع نیست که بحث در چیزی است که بواسطه ان تفاوت در
صغیره و کبیره حاصل گردد و شکلی نیست که ان باعتبار کمیت است و عارض ذا ان
امر حقیقی نیست زیراکه در تخیل صغیره و کبیره هیچ احتیاج باعتبار ایقاع
عارض در احد هما نیست که در دیگری نباشد سیم انکه منقوض است بتصور حرکات
از باری تعالی با انکه دران ساحت جهه جسمانیت بهیچ وجه موجود نیست و جواب
از این موقوف بر تحقیق کیفیت صدور ایشان از باری تعالی است و شاید که

در فن الهیات بان اشاره شود چهارم انکه مقتضی استواء تصور کلی نسبت
بجزئیات حرکت انست که باید مخصص تخصیص باید اما انکه باید تصور جزئی
تخصیص باید اما انکه باید تصور جزئی تخصیص باید ممنوع است و جواب
انست که تصور کلی که منضم بمخصص گردید جزئی خواهد شد پنجم انکه این دلیل
که مبنی است بر امتناع صغیره و کبیره در مجردات مخصوص است بامتناع ارتسام
ذوات مقادیر در قوه مجرده و حرکت صاحب مقدار صغیره و کبیره نیست پس
نباید که ادراک ان بقوه جسمانیه باشد و جوابش انست که حرکت جزئیه باعتبار مسافت
از تقدیر جسمانی خالی نمیتواند بود زیراکه در نزد ایشان مقرر است که مسافت
از مشخصات حرکت است و برای ان مقدار است ششم انکه اگر برای فلک قوه
باشد که صور جزئیات دران مرتسم گردد باید در صور مرتسمه دران تفاوت
در صغیره و کبیره نباشد زیراکه قوه مدرکه ان ساری در جمیع اجزاء ان است باعتبار
تشابه اجزا او جزئی از ان در قبول بر جزئی دیگر ترجیح ندارد و فاضل نراقی
میگوید که در جواب میتوانیم گفت که ادراک قوه منطبعه در فلک یا ادراک
حرکات خود انهاست و یا ادراک لوازم حرکات انهاست پس اگر سؤال
در ادراک نفس ان حرکات و وجه ترجیح بعضی مواضع است برای ارتسام صور
ان حرکات میگوئیم که صور حرکات مرتسمند در مواضع حرکات از فلک مثل
دوایر عظیمه و صغیره پس صورت حرکت سریعه مرتسم است در جزء سریع
الحرکه از فلک و صورت حرکت بطیئه مرتسم است در جزء بطیء الحرکه از ان
و هم چنین صورت حرکت هر قوسی مرتسم در همان قوس است عظیمش در عظیم و

وصغیرش در صغیره و اما سؤال از کیفیت تخصیص یعنی اجزا بحرکت سریعه و بعضی بحرکت
بطیئه بعینه سؤالیست از لم تعیین منطقه و قطبین و جواب از آن مذکور خواهد شد و اگر
کلام در ادراک لوازم حرکاتست از صور کائنه فاسده و عوارض خاصه هر یک و سبب
تخصیص مواضع معینه از فلک بارتسام صور ادراکیه آنها در آن میگوئیم که اوضاع
مناطق و اقطاب و نسبت کواکب بیکدیگر و نسبت علویات بسفلیات محصل امتیاز
اطراف فلکست از یکدیگر و این ترجیح میدهد بعضی مواضع بقبول بعضی صور بمقدار
خاصی از آنها و عدم اطلاع بشر بر تفصیل امری دلالت بر نفی آن نمیکند مقصر آنکه
اگر نفس فلک عالم بحرکات و لوازم حرکات خود باشد لازم اینست که برای آن علوم غیر
متناهیه خواهد بود متعلق بکائنات از حرکات و جز حرکات که در ازمنه متعلقه
بکائنات متناهیه حاصلست و در قسم اول وجود سلسله غیر متناهیه مترتبه موجوده
بر سبیل اجتماع لازم میاید زیرا که حوادث غیر متناهیه هر چند مجتمع نیستند لکن در
صورتی که صور ادراکیه آنها با ترتیب در ذات مدرک حاصل گردد غیر متناهی مترتب
با اجتماع موجود خواهد بود و استحاله وجود چنین سلسله مبرهن است و در قسم ثانی
لازم میاید که حوادث یومیه متناهی الصور باشند و تحقیق خلاف آنست و فاضل
شارح میگوید که برای کسی که نسبت مقادیر حرکات با یکدیگر باعتبار ازمنه عودات
عددی میدانند در صد نیز مشهور است در جواب میگوئیم که نفوس کائنه در مدارک
افلاک منطبقه ساریه در اجرام آنها متناهی است و از آن تناهی صور کائنات لازم
نمیاید زیرا که تکرار وضع فلکی در نزد ایشان موجب تکرار حوادث است از صور
جسمانیه و غیر آنها بعد از مرور الوف بسیار چنانکه حق تعالی میفرماید و السماء

ذات الرجع و صاحب اشراق و متابعان او این مذهب را پسندیده اند و برای
حوادث در نزد ایشان ضوابط کلیه حاصل در نفوس افلاکی از مبادی آنها
هست و آن ضوابط کلیه را جهة التکرار است باین معنی که آن حوادث زائل میشوند
و مشابه آنها عود میکنند نه عین آنها بجهة امتناع اعاده معدوم پس هرگاه نفوس
فلکیه منتقش بنحو کبریات اقترانیات با صغریات استثنائیات باشند یعنی که
کلما کان کذا کان کذا و امور جزئیه را هم تحقق توانند نمود و تخیل وصول بهر نقطه نیز
توانند کرد بنحو ادراک صغریات اقترانیه و کبریات استثنائیه یعنی لکن کان کذا او
لیس بکذا پس برای آن خواهد بود علم بلوازم حرکاتش بانضمام این قضایای جزئیه
بآن کلیات که علم بحوادث جزئیه است بر وجه کلی تا آنکه حاصل گردد علم بحوادث جزئیه
بر وجه جزئی و هم چنین تا آنکه اوضاع بعینها عود نماید و این معنی موجب تکرار تعلقات
نفوس ناطقه ابدانست چنانچه یوذاسف تناسخی منجم توهم نموده است زیرا که
تکرار تعلق نفوس با بدان ممتنع است چنانکه در مکان خود مبین خواهد شد و اما برای
کسی که نسبت حرکات فلکیه را صحیحه میدانند و میگویند که آن اول بر قدرت و اعلی
در ایجاد است زیرا که تکرار و انحصار در آن نیست و واجب آنست که اینها اعلی و اشرف است
در حق باری تعالی و قدرت و جود او اعتقاد نمود و اگر چه مطابق با رصد نباشند
زیرا که امور رصد تقریبی است و نسبت حقیقیه را بآن ادراک نمیتوان نمود پس
جواب آنست که نفوس منطبعه فلک کتاب محو و اثبات است و حق تعالی محو میکند
هر چه را میخواهد و ثابت میگرداند هر چه را میخواهد و نزد اوست ام الکتاب که
از آن بلوح محفوظ تعبیر میشود و بعضی گفته اند که حق سبحانه و تعالی در اول هر سالی

از سالهای الهیه که مقدار ان سیصد و شصت و هزار سال منجمان است ثبت میفرماید
در نفوس فلکیه صور ان چیزها را که در ان سال واقع خواهد شد و هکذا الی غیر النهایه چنانکه
مذهب حکمات و باوایل این سالها اشاره شده است در قول حق تعالی که یوم
نطوی السماء کطی السجل للکتب و بایام ان سالها اشاره شده است و در انجا که
میفرماید یدبر الامر من السماء الی الارض ثم یعرج الیه فی یوم کان مقداره الف
سنة مما تعدون و فاضل شارح بعد از ذکر این دو جواب بر تقدیر این دو مذهب
میفرماید که اقرب بصواب رای اول است که منسوب است بحکمای فرس و اقدمین
از حکما مصر و یونان زیرا که ان علوم جمیعا حاصل در نفوس افلاک یا کلیات و یا جزئیات
پس اگر کلی باشد از مقصود ما خارج است زیرا که کلام در قوای منطبعه فلکیه
و ادراکات جزئیه انهاست و در صورت جزئیت باعتبار تغیر و عدم اجتماع
انها بجهة تضادی که با یکدیگر دارند ممکن نیست که دفعه واحده حاصل گردد زیرا که
مناط جزئیت تخیل و احساس است اگر معلوم مادی باشد و علم حضوری است اگر
مادی نباشد و کلام ما در قسم اول است و ظاهر است که حاصل نمیتواند شد مگر بر
سبیل تدریج و بحسب تعاقب استعدادات و توارد انفعالات و اما انکه نسبت
صحیه اول بر قدرت و اعلی در ایجاد است مسلم نیست بلکه نسبت عددیه اشرف است
چنانکه صناعت موسیقی که حاکم است بانکه نسبت تالیفیه عددیه اشرف از جذر است
دلالت بر این میکند و ترجیح نسبت صحیه در شرف بر عددیه مثل انست که کسی
بگوید که نغمات غیر منتظم و اشعار غیر موزونه اعلی در قدرت و اولی بر کمال
صانع ان است زیرا که منحصر نیست و منتظمات و موزونات منحصر نو و برای

رموز قرانیه محامل و تاویلات دیگر هست والله اعلم بحقایق الاسرار و رموز
ایاته **فصل یازدهم** در ذکر احوال کرات واقعه در ضمن فلک محدد و شیخ رئیس در
در شفا میگوید که حس دال است بر انکه جسم محدد متضمن اجرامی است که با ان
مختلفند در نسبت بر رویت زیرا که عامه ان جسم شفاف است و نور بصر در ان نفوذ
میکند و در ان اجسامی هست که لذاتها مضیء اند مانند شمس و قمر و کواکب و بعضی
بترتیب بالای بعضی دیگر واقعند باعتبار انکه مشاهده میگردد که بعضی کاسف بعضی
دیگر شوند و در بعضی اختلاف منظر هست و در بعضی نیست چنانکه صناعت رصد با ان
شهادت میدهد و می بینیم طایفه از کواکب را که در حرکات خاصه حافظ وضع
نسبت بیکدیگر نیز هستند و بعضی دیگر را می بینیم که ان وضع را حفظ نمیکنند و
می یابیم انها را که گاهی از مشرق بمغرب حرکت میکنند و گاهی از مغرب بمشرق
و از این متحقق میگردد که در اینجا حرکات مختلفه هست پس باین اعتبار معلوم
میشود که اجرام کواکب غیر اجرام افلاکی است که حامل کواکب اند و لامحاله باید که
کواکب از جنس جوهر مبدع باشند زیرا که متکون در خلل اجسام غیر متکون داخل
نمیتوانند شد پس بسیط خواهند بود زیرا که مرکب غیر متکونات نمی باشد پس
اشکال انها کری خواهد بود و از جمله ان اجرام برای قمر لونی است زیرا که چون
نوری که برای ~~ان حاصل میشود~~ در قرب و بعد بشمس بنسب مخصوصه برای ان
حاصل میشود حدس اقتضا میکند که از شمس باشد از او مستقطع گردد ان لونی
ظاهر میشود و ان حدس حکم میکرد بانکه چون زمین در میان ان دو حایل شود
منخسف میشود و بسیاری از مردم گمان کرده اند که نور سایر کواکب هم مقتبس

از شمس است و شیخ میگوید که گمان نیست که کواکب فی نفسها مضیء باشند و الا بایست
که شکل ضوء انها بحسب اوضاع مختلف گردد خصوصا در زهره و عطارد مگر انکه گوئیم
که ضوء نفوذ در انها میکند و اگر صاحب لون باشند ضوء در تمام جرم بنحو واحد نفوذ
نمیتواند نمود بلکه بر همان طرفی که بجانب شمس است می تابد و اگر صاحب لون نباشند شفاف
خواهند بود و روشن نمیتوانستند شد و این گمان من بیقین نزدیک است و اما قمر
شکی در ان نیست که ضوء و نور روشنی مقتبس از شمس است و در لون کدر و مایل بسیاهی
و اگر در ان سیاهی نوری هم باشد مانند نوری که از ان محسوس میگردد نیست نمی باید
که در اصل جوهر چنان باشد که چون نور افتاب بطرفی از ان بتابد در سایر سطح ان
روشنی بهم برسد اگر چه بقدر ان طرفی که افتاب بر ان تابیده است نباشد و شاید
سبب باشد که لون ان در حال کسوف شبیه نیست بلونی که در حال هلال برای سایر
اجزاء ان حاصل است و اما محوی که در وجه قمر مشاهده است تحقیقش خالی از اشکال
نیست و شاید که ان سبب در جوهر قمر باشد و شاید که از ان خارج باشد و در
صورتیکه داخل در جوهر ان باشد میتوان گفت که شاید منشاء عدم قبول نور بسبب ان
باشد که مشف است و شاید که بسبب خشونتی باشد که در ان باشد و یا بسبب کیفیتی دیگر باشد
که ان کیفیت لذاته یا بسبب عارضی قبول نور نکند و اگر در جوهر قمر نباشد شاید سبب
ساتری باشد که ان را از بصر مستور دارد و شاید بسبب حصول تشکلی در ان باشد
که مانع مشاهده جرم ان گردد چنانکه حصول اشباح در اینه موجب ان میگردد که
براقیت اینه در حال مشاهده اشباح بنظر نیاید و در صورتیکه بسبب ساتری باشد
شاید که ان ساتر در تحت اجسام سماویه در حیز عناصر موجود باشد و شاید که از اجسام

سماویه باشد و هر یک از این ظنون را گروهی اعتقاد نموده اند و اما انکه سبب
در جوهر ان باشد یا قسمی باطل است با انکه در اجسام فلکیه ترکیب نمیباشد و هر
جرمی از ان بسیط و متفق الطباع است و اما انکه سبب انطباع اشباح در
ان باشد مثل انطباع جبال و بحار ان نیز باطل است زیرا که اشباح در مرایا
با حرکت مراه در طول و عرض بر یک هیئت باقی نمی مانند و باختلاف مقامات ناظرین
مختلف میشود و خیال در قمر محفوظ است علاوه بر انکه مراتی که نور از ان منعکس
میگردد صلاحیت تادیه خیال ندارد و این دو وصف با هم در ان جمع نمیشود بلکه
هر چه ضوء از ان بیشتر منعکس میگردد تادیه خیال نمیکند و هر چه تادیه خیال میکند
نور از ان منعکس نمیشود و اما انکه بسبب ساتر واقع در تحت فلک قمر باشد باطل است
با انکه باید برای ان اختلاف منظر بوده باشد و باید که ان ساتر گاهی ساتر باشد و
گاهی نباشد و موضع از جرم قمر را که بپوشاند باید مختلف باشد بحسب اختلاف
مقامات ناظرین و اگر ان ساتر بخار یا دخانی باشد چنانکه بعضی پنداشته اند بر
یک صورت محفوظ خالی نمی ماند و انچه از این ظنون باقی ماند ان است که سبب محو
اجسامی باشد که از جوهر اجسام سماویه که در مکان بقمر بسیار نزدیک باشند و در
طبیعت انها باشد که بحرکت وضع واحد را بقمر حفظ نمایند و در صغر بحدی میباشند
که هر یک جداگانه دیده نمیشوند بلکه هیئت اجتماعی انها دیده میشود و انها فی نفسها
یا عدیمة الضوء اند و یا از قمر در اشراق کمترند که بقیاس بقمر در حال اضائه
ان مظلم می نمایند و عجب است از کسیکه گمان کرده است که سبب ان انسحاق و
انفعالی است که عارض قمر شده است بسبب مصادمه با ماروند گفته است که جسمی

قمر مماس نار نمیشود و قمر در فلک تدویر است و تدویر در فلک حامل و پس از حامل و جوز
عناصر بعد معتد به است و آن قطعه از قطعات کره فلک کره نار است قطعه است
که حرکتش مخالف حرکت حامل و مطابق با حرکت کل است و اگر حامل تدویر قمر مماس با
نار می بود بایست که نار از تبعیت آن از مغرب بمشرق حرکت کند و حال آنکه چنین
نیست بشهادت حرکات ذوات اذناب و غیرها علاوه بر آنکه جرم قمر صیقلی است
که از انسحاق و صیقالت مصون است و شیخ بعد از نقل این اقوال گفته است
که شخصی در زمان ما از نصاری بغداد که در تحصیل فلسفه عمر خود را صرف نموده است
و بمرحله پیری رسیده است چنین پنداشته است که این سواد همان سوادیست که
از جانب دیگر قمر که محاذی شمس نیست باینجانب سرایت نموده است و آن جاهل
ندانسته است که اگر چنین باشد باید که محو در صفحه متفرق نباشد در نزد مرکز ثابت
باشد و بتدریج در اطراف کم شود و بیاض مبدل گردد و ندانسته است که آن خیال
در نزد اوایل استهلال که هنوز از طرف قمر ضیقی است مثل آن خیال است در
نزد بدر شدن قمر و بازدیاد شدن نور قمر بر همان نحو محو ظاهر میشود و ندانسته است
که سواد و ظلمت از جانب جسم اسود بجانب دیگر سرایت نمیکند بلکه خواسته است
که اختراع وجهی نموده باشد و ابداع قولی کرده باشد این است آنچه شیخ رحمه الله
در مقام تحقیق محو قمر ذکر کرده است و محقق طوسی در تذکره میگوید که وقوف
بر حقیقت آن هنوز حاصل نشده است و اشبه آنست که بسبب اجرام مختلفه باشد
مرکوز با قمر در ثخن تدویر آن که قابل انارت نباشد یا بجهت اختلاف نوعی و یا
بجهت اختلاف وضعی و فاضل خفری در شرح آن کتاب میگوید که در آن کلمات

برانکه

زیرا که محالست که اجرام مذکوره در تدویر بنحوی واقع شوند که همیشه بیک نحو
در قرار نمایند باعتبار آنکه آنچه از این اجرام در میان شمس و قمر واقع میشود
و در میان ما و قمر واقع میگردد در هر زمانی جزوی دیگر است بجهت آنکه تدویر متحرک
بر نفس خود است و در هر زمانی مرئی از جرم و از آن اجرام جزوی دیگر است بجهت
آنکه ~~تدویر~~ و ایضا اگر آن اجرام موجود باشند باید که در حال خسوف نیز مرئی باشند
و فاضل مذکور بعد از نقل اقوال مذکوره و رد هر یک میگوید که اقرب در نزد
من آنست که در اجرام نیره چند در شمس یا در خارج مرکز آن مرکوز شوند
بنحوی که همیشه در میان شمس و قمر متوسط اند و مانع اند از آنکه اشعه شمس
بر مواضع محو برسد و شارح بیرجندی اقرب احتمالات دانسته است که عکس
کره ارض در قمر منطبع میگردد و بجهت اختلاف اجزاء آن باختلاف صحراها
و بحار و جبال و عمارات مختلف می نماید و اعتراض بر آنکه بر این وجه نموده اند
که شبح منطبع در مرایا باختلاف مواضع ناظرین مختلف میگردد و محو قمر مختلف
نمیشود مردود دانسته است بانکه این حالت در مرایای مسطحه است و قمر کرویست
و انطباع نیز نه مرکز مدار آنست پس گویا همه از موضع واحد در آن نظر میکنند
و باین سبب محو را مختلف نمی بینند و مذاهب دیگر نیز در این مسئله است که فساد آنها
اظهر از مذاهب مذکوره است و بدانکه در قریب این زمان یکی از راجهای
هندی در زمان دولت محمد شاه غازی مطابق سال یکهزار و یکصد و بیست هجری
در هندوستان کواکب را رصد نموده و زیجی ترتیب داده است و در آن
زیج امور بسیار ادعا نموده است که خلاف مشهور در نزد حکماست و از آن

چنانکه گفته است که بر روی شمس چند خال است که بحرکت وضعی خود شمس در سالی
یکدوره حرکت میکند و دیگر آنکه نور زهره و عطارد مکتسب از نور آفتاب است
و بقرب و بعد از آفتاب مختلف میشود و دیگر آنکه اهلیلجی الشکل است و دیگر آنکه حرکات
ثوابت مختلف است و امور دیگر نیز ادعا نموده است و همه را نسبت برای العین
داده است و گفته است که در سرکارها و در بنهها می باشد که در قرب بنصف
النهار در وسط السماء کواکب روشن را می‌بینیم **فصل دوازدهم** در ذکر حرکات
کواکب بدانکه قوم را در حرکات کواکب سه قول است اول آنکه فلک ساکن است
و کواکب افلاک را می‌شکافند و در ان حرکت میکنند مانند حرج و یا خز متدرج
دویم آنکه فلک متحرک است و کوکب نیز متحرک است و فلک را می‌شکافد اما حرکت
کوکب بر خلاف جهة حرکت فلک است سیم آنکه کواکب مغروز در فلکند و فلک‌ها را
خرق نمیکنند و بحرکت فلک متحرکند بنا بر آنکه در افلاک بجز حرکت وضعیه نیست قائل بوده‌اند
و اصحاب این رای نیز بچند فرقه شده‌اند بعضی میگویند که کوکب مبدء حرکت و قبول
فیض قوه تحریک است مانند قلب یا دماغ در حیوان با آنکه خود ساکن است و
بعضی میگویند که مبداء حرکت در جرم آسمان است زیرا که او متحرک بالذات است
و بعضی دیگر گفته‌اند که بعضی از اجسام سماویه قوای حرکاتش از کوکب
منبعث است و آن فلکی است که حرکتش از چند کره ملتئم شده است و در ان یک
کوکب باشد مانند افلاک کواکب سیاره و بعضی دیگر بخلاف آنست و آن
فلکی است که حرکتش از یک فلک باشد و در ان ستاره‌های بسیار باشند مانند
فلک ثوابت و شیخ رئیس میگوید که در نزد من بیانی واضح معین نگردیده

که همه ثوابت در یک کره باشند و شاید که در نزد غیر من واضح باشد و کسیکه ثوابت را
حافظ وضع می‌دانند بعضی از ایشان میگویند که برای آنها هیچ حرکت نیست و بعضی
دیگر میگویند که برای آنها حرکتی هست بهمان جهت که فلک بآنجهة حرکت میکند و بهمان
قدر و باین سبب از مکان خود مفارقت نمیکنند و شیخ رئیس بعد از نقل این
اقوال گفته است که اینها همه ضعیف است و اگر قویست ما آنرا درک
نمیکنیم و معلمان ما نیز آنرا ظاهر نگردانیده‌اند و همین قدر ما را کافی است که
بگوییم که اجرام مادیه منخرق نمیشوند و از آنجا که در هر جسمی از اجسام مبداء
میل طبیعی میباشد باید که چنان بدانیم که کواکب بر نفس خود حرکت میکنند **قسم سیم**
در عنصریات یعنی عناصر و آنچه از آنها حادث میشود و در ان شش مقاله است
مقاله اول در ذکر بساط عنصریه و در ان چهار فصل است **فصل اول** در اجمال
مطالب بسائط و ذکر اختلاف ناسی در آنها بدانکه عناصر بتحقیق حکما چهار است
و دلیل مشهور بر آن استقراء و اوایل محسوسات است و وجدان عدم خلو اجسام
منتقله الحرکات از یکی از دو کیفیت فاعلی یعنی حرارت و برودت که مقتضی
حرکتند از وسط یا بسوی وسط بطریقی که بغایت میرسد یا نرسد و از یکی از
دو کیفیت منفعلی که مقتضی قبول اشکالند بعسر یا بیسر بر وجه کمال یا نقص
و امتناع اجتماع دو کیفیت از یک سنخ در جسم واحد باعتبار تقابل پس
از ترکیب هر یک از فاعلین با هر یک از منفعلین چهار قسم حاصل میگردد
و شیخ رئیس در شفا گفته است که ثابت شده که جسمی که مالی حشو جرم متحرک
باستداره است سبک باشد بلکه باید که آنچه از آن جسم که مماس متحرک

بحرکت سریع است از انچه دور است از ان عمق زیاد باشد زیرا که انچه حرکات
بطول حرکت در زمان طویل گرم و متخلخل و لطیف میگردد و جوهرش از بخارات
بجوهری که از متحرک مذکور دور است عمق زیاده میگردد چنانکه اجسامی که در نزد ماست
بسحق و خضخضه اول گرم میشود و اگر دوام بهم رسانند بنار مبدل میگردد
پس چگونه نخواهد بود جسمی که بران وارد اید انچه از مسقف در ما شد بمراتب
و بر تقدیر که ان جسم مماسی در اول بر جوهر جسمی بوده است که از ان
دور است المحال بر ان حال نخواهد بود و در هیچ زمانی هم بر ان حال
نبوده است زیرا که در وقتی که انرا بر ان حال فرض نمائیم قبل از ان
حرکت غیر متناهی موجود بوده است و از ان تحرکات غیر متناهی حرکت دائمه
و از این لازم میاید که هرگز بر جسمی جوهر متوسط نبوده باشد و باید که ان
جسم مماسی نار بوجهه باشد و نمیتواند بود که در موضع دیگر از مواضع داخل
در جوف فلک نار موجود باشد و باید که جسم دائم السکون در وسط نیز موجود
باشد زیرا که باید که جسمی که بحرکت مستدیره وضعیه حرکت میکند برای
ان اختلاف احوالی بوده باشد و از انجا که این حرکت تعلق بغیر مکان
و جهات از کیف و کم ندارد باید که اختلاف احوالش نسبت بجسمی دیگر باشد
و چون محدد جهات است جسمی از ان خارج نمیتواند بود و اجسام داخل
در ان انچه مبداء او میل مستدیر در انجهات با او در ان حرکت مشارکند
پس باید که جسمی ساکن در وسط ان باشد و ان زمین است و باید که ان جرم
دائم السکون در طباع عادم حرارت و بدوام سکون مستحفظ کمال خود باشد

وان جرم که بتبعیت جرم متحرک حرکت میکند باید که حار باشد و بدوام حرکت کمال خود را
حفظ نماید و باید که تالی هر یکی از این دو جسم جسمی باشد که در طبیعت بان نزدیک باشد
پس باید که تالی نار بسوی وسط هوا باشد و تالی ارض بسوی فوق ماء و باید که
در هوا بعضی از کیفیات مناسب بکیفیات نار موجود باشد و بعضی از کیفیات مباین
ان نیز باشد تا الصورت هوائیه بعینها صورت ناریه نبوده باشد و باین سبب هوا
حار و رطب شده است و هم چنین نسبت ماء با ارض و بهمین جهت ماء بارد و رطب است
و باید که متجاورین مناسب در کیفیت باشند و اضداد در مکان از یکدیگر دور باشند
و این است ترتیب محکم که وجود بر ان واقع است و شیخ رئیس بعد از این تحقیق میگوید
که مردم را در امر عناصر اختلاف بسیار است خصوص در امر ارض که در عدد و در
شکل و در حرکت و در سکون و در موضع ان اختلاف واقع است و قومی از قدما که
بقول باضداد میل دارند و میگویند که ضدین مبداء همه چیز اند خصوصا جمعی که بحکمت فرس
و نور و ظلمت میل نموده اند در تمجید نار و تعظیم شان ان افراط کرده اند و ازانرا اولی
بتسبیح و تقدیس دانسته اند بسبب نور و اضائه ان و ارض را مظلم دیده اند که بالکل
ان نه بالفعل روشن است و نه بالقوه و انرا سزاوار تحقیر و مذمت دانسته اند و چنین
پنداشته اند که وحدت و ثبات و التوسط از معانی واقعه در حیز خیر و فضیلت است و کثرت
و حرکت و وقوع در طرف از معانی واقعه در حیز شر و ردیت است پس نار را موصوف
بوحدت و سکون و توسط در مکان گردانیده اند و ارض را بالکثرت و حرکت و وقوع در
طرف موصوف داشته اند و گفته اند که در عالم ارضین بسیار موجود است و ارضات
که در میان بصر و نیرین حایل میشود و انها را می پوشاند و در انها هیچ جز کسف نیست ما

یا یکی حاصل میشود و اختلاف در سکون ارض است که جمعی از ما متحرک باستداره دائم
وطلوع و غروب کواکب را بحرکت ارض نسبت داده اند و بعضی گفته اند که پیوسته
بجانب تحت حرکت میکند باستقامت و مذاهب دیگر نیز هست و کسانیکه بسکون
قائل شده اند در سبب سکون اختلاف نموده اند و سخنان سخیف در این باب گفته اند
چنانکه بعضی پنداشته اند که ارض از طرف تحت غیر متناهی است و باین سبب نمیتواند
که بطرف تحت حرکت نماید و بعضی پنداشته اند که مجوف است و محمول است بر آب
و بعضی گفته اند که طبلی الشکل است و سطح زیرین آن مستوی است و باعتبار استوا
در آب فرو نمیرود چنانکه پاره از رصاص را چون منبسط کرد اند بر بالای آب می ایستد
و چون بهم جمع باشد در آب فرو میرود و بعضی گفته اند که سکونش بجهة آنست که آنرا
از اطراف اورا میکشند مانند صنم حدیدی که در خانه که حیطان و قرار و سقف آن
از حدید بوده است در وسط قرار گرفته است و میل بجانبی نکرده است و بعضی دیگر
تساوی استحقاق جهات را سبب سکون آن دانسته اند و سخنان دیگر در سبب آن گفته اند
و نقل آنها با رد بر این اقوال در کتب قوم خصوصا در شفا بابطال وجهی مذکور است
تعرض بان در این مختصر ضرور نبود و همچنین در میل ثقیل بمرکز و میل خفیف بمحیط سخنان
سخیف از قدما نقل نموده اند که تعرض بانها نیز ضرور نیست و آنچه تعرض بان در این
مقام ضرور است آنست که عالم جسمانی عالم واحد است و شیخ در شفا گفته است که
بسیاری از مردم چنین پنداشته اند که عوالم بسیار موجود است و گروهی از ایشان
این گمان را بر اصول فاسده مبتنی گردانیده اند مناسب با علم طبیعی و گروهی دیگر بر
اصولی بنا نهاده اند که مناسب طبیعی نیست اما گروه اول چنین پنداشته اند که خلاء

غیر متناهی موجود است و اجزاء غیر متجزی در آن بحرکت است و در احیان غیر محصوره
اجتماعات آن اجزا حاصل میگردد و اجتماعات آن اجزا مؤدی بایتلاف عوالم
غیر معدود میشود و بطلان این مذهب از تذکر اصول مقرره از بطلان خلاء و غیر تناهی
الابعاد و تحدد اجسام و غیر اینها ظاهر میشود و گروه دیگر میگویند که مدلول لفظ عالم غیر از
مدلول لفظ هذا العالم است چنانکه مدلول لفظ انسان غیر از مدلول لفظ هذا الانسان است
و حقیقت جزئیت جز این نیست که هذا الانسان دلالت بر شخص واحد معین میکند
و لفظ دلالت بر معنی میکند که حملش بر کثیرین ممکن است و همچنین لفظ عالم دلالت
میکند بر معنی که حملش بر کثیرین جایز است لکن عالم از معانی نیست که هرگاه فرض شود
که افراد آن کثیر باشند باید که آن افراد بر سبیل تکون موجود گردد باین معنی که باید
هر فردی از آن بعد از فرد دیگر موجود شود زیرا که عالم در نزد ایشان تکون از چیزی
نیست بلکه وجودش ابدی است پس هرگاه فرض شود که بسیار باشند فرض کثرت در
ابدیات کرده خواهد بود و ممکن نیست که ابدیات در وقتی از اوقات موجود نباشند
و هرگاه لاکونش ممکن نخواهد بود و این حکمی است عام در جمیع امور ابدیه زیرا که
هر چه ابدی است ممکن است که موجود گردد وجودش واجب خواهد بود و ما حصل این
حکم آنست که این گروه چنین پنداشته اند که هر چه مخالف جزئی شخصی باشد باید که
وجود کثرت در آن صحیح باشد و ندانسته اند که جزئی آنست که حمل ماهیت معقوله اش
بر کثیرین ممتنع باشد و آنچه باز دانست این است که ماهیه معقوله اش بر کثیرین حمل
تواند شد و چنین نیست که هرگاه از راه مذکور بالعقل ممتنع نباشد که بر کثیرین حمل شود
باید که بوجهی دیگر هم ممتنع نباشد بلکه حصول بالفعل برای آنچه ممکن الحصول است یجب

عقل میتواند بود که موقوف بوجود امری باشد که موجود نباشد مثل عدم دخل ماده از
قبول صورت واحده چنانکه اگر از حد بیرون بیش از انکه بیک شبر از ان ساخته شود یافت
نشود و نمیتواند که مسبوق گردد یافت نشود و همچنین در امر عالم اگرچه حصول معقولتی بر این نفی
از ان حیثیت که معقول است ممتنع نیست لکن وجود ماده مستعد قبول صورت عالمی دیگر
باشد ممتنع است بلی اگر چیزی که فی نفسه ممکن است بغیر واجب و ممتنع نشد این بحث تمام
بود لکن اموری که فی نفسها ممکنند باید که باسباب خارجه ممتنع یا واجب گردد یا معدوم
یا موجود شوند و شیخ رئیس بعد از این کلام تعدد عوالم را باعتبار آنکه برای هر جسم
حیز طبیعی لازم است و نمیتواند شد که برای اجسام متحد الطبایع حیز متعدده بوده
باشد وحدت عالم را اثبات نموده است و بعد از ان گفته است که چون مبین گردید که
جسم سماوی که محدد جهات حرکات است مشتمل است بر همه اجسام و هیچ جسمی خارج و
مباین از ان نمیتواند بود و هر جسمی که باشد باید که محیط بران باشد و ان جسم محیط
نمیتواند بود که هیچ مبداء حرکتی دران نباشد و معلوم شد که هر چه مبداء حرکت
مستقیمه دران است باید که در داخل جسم محدد واقع باشد پس دران جسم مبداء
میل مستدیر خواهد بود و پس در جنس با محدد مشارک خواهد بود و مانعی از انکه ارات
گردد متحرکه بریکدیگر محیط باشد موجود نیست و مقصود اثبات انست که این عالم
قیاس با سنخی میکرد با اجسام مستدیره الحرکه و چون ثابت است باید که جسمی که
آخر اجسام است موجود باشد و تمام ان جسم با انچه در وسط ان است کلیه عالم است
و جسمی خارج از ان نیست و هیولی غیر متجسمه نیز موجود نیست باعتبار تلازم میان
هیولی و صورت پس ماده خارجه که متصور بصورت عالمیت تواند گردید موجود

بلی

نیست پس صورت عالمیت مخصوص بماده واحده است که جمله امور محصوره در
یک عالم بان منحصر گردیده است پس وجود عوالم کثیره در امکان نمیگنجد و عالم یک
عالم تام است که اقتضای طبایع بسیطه ممکنة الوجود با حرکات مستدیره و مستقیمه که موجب
حصول الکوان و تراکیب از ان بساطت گردد دران موجود است پس صانع عالم را
قدرت بران است که هر چه بمقتضای طبایع ممکن الوجود باشد همه را در یک عالم ظاهر
گرداند و بوجود عوالم کثیره احتیاج ندارد فتبارک الله احسن الخالقین **فصل دویم**
در ذکر طبایع هر یکی از ارکان اربعه و بیان کیفیت انها بدانکه ارض بالطبع بارد
و یابس است یعنی هرگاه مخلی بالطبع باشد برودت و یبوست از ان احساس میشود
و خواصی که از لوازم برد و یبس است از ان ظاهر میشود و ماء بارد و رطب است
بهمان معنی و بارد بودن این دو عنصر متفق علیه است و خلاف دران است که کدام
یک ابرد است و مشهور این است که ماء ابرد است و لکن علامه در شرح قانون
میگوید که مذهب اوحد زمان از حکما انست که ارض ابرد است زیرا که الکثافت
و در موضع دیگر میگوید که در زیادتی برودت احدهما بر دیگری خلاف است و بعضی
ارض را ابرد دانسته اند زیرا که ثقل معلول برد است چنانکه خفت معلول حرارت
و قوه معلول دلیل بر قوت علت است و لکن ثقل در ارض اقوی است پس
بردی که موجب ثقل است دران اقوی خواهد بود و بعضی ماء را ابرد دانسته اند
و حق این است زیرا که احساس برودت از ماء و ذائب بحرارت شیخ جاری
جامد ان بسیار بیشتر است از احساس برودت ارض و سبب ان نیست که ارض
بواسطه کثافتی که دران هست نفوذ در مسام نمیتواند نمود بلکه ملتصق بمسام میگردد

واب در انجا نفوذ میکند بواسطهٔ لطافتی که دارد زیرا که ماء جامد در مسام نفوذ نمیکند
واحساس برودت ان بیشتر است وسلم نیست که قوت معلول دلیل بر قوت علت باشد
زیرا که منتقض است با حرارت حجر در جائیکه حجر و ماء که در قدر مساوی و باسخان
واحد گرم شده باشند که در این صورت حجر در حرارت اقوی است با انکه علت اقوی
نیست این است کلام علامه در شرح قانون وانچه گفته است که احساس برودت
از ماء ذائب بحرارت شمس چه جای جامد ان بسیار بیشتر است از احساس برودت
ارض ان راه است بانچه مقرر است در نزد ایشان که کیفیت غالبه در هر عنصری بقدریست
که ممکن نیست که در مواد عناصر از ان شدیدتر کیفیتی یافت شود پس برودت موجوده
در عنصری که بحسب طبع انزل در برودت است باید که غایت برودتی باشد که ماده
عنصریه انرا تحمل می نماید و هرگاه اب ابرد باشد باید که چون مخلی بطبع میشود منجمد باشد
وسیلانش باعث عارضی مثل حرارت شمس بوده باشد وچون کسی بر ایشان ان وارد
اورد که از این لازم میاید که ماء قابل برودتی باشد اشد از برودت موجوده در ان
که انجماد منشی بواسطهٔ ان برودت باشد ویا انکه بحسب طبع یابس باشد زیرا که جمد حالت
از ماء مخلی بطبع اصلب از حجاره ودر قبول شکل اعصی از ارض است جواب میدهند
که مراد با انکه ماء رطب است انست که بادنی سببی سیلان پیدا میکند ومستعد قبول انچه بر
ان وارد گردد میشود وبر این جواب وارد میاید که پس ماء بطبع رطب نیست بلکه
بعلاج رطب میشود ومثل ان در انچه یابس بطبع است مانند احجار وفلزات شدیده
الیبس ممکن است اینقدر هست که در اب اسهل یا اسرع است وسرعت وسهولت
جزئی از عارضی را طبع میگردانند وشیخ رئیس میگوید که بر جمد ماء مستفاد از خارج است

وحرارتش این است که برودتی که بسبب ان اب منجمد میگردد حق انست که بر او مستفاد در ماء است
از زمین و ماء پس هرگاه هوا بوصفی سرد شود که اب را از سیلان باز دارد و طبیعت ماء
وارض بر طبیعت او مستولی شده است و هوا نیز انها را معاونت می نماید با برید با
مزاله المستخنین پس اول ظاهر اب منجمد میگردد و بعد از ان باطن ان منجمد میگردد پس طبیعت
ارض و ماء احداث برد در هوا میکنند و هوا اعنی هوا بدوا احداث کیفیت برد در
اب میکند بقدریکه با یکدیگر منجمد میگردد این است کلام شیخ و با انضمام مقدمه مقرره مذکوره
مندفع میگردد انچه که علامه بعد از نقل کلام شیخ گفته است که از این لازم میاید
که جزئی ابرد از ماء در عناصر موجود باشد وانچه گفته است که ماء جامد نفوذ در مسام
نمیکند صحیح است لکن نفوذش بمسام باعتبار لطافت از ارض بیشتر است واما انتقاض
بانکه حرارت حجر اقوی است از حرارت اب که هر دو بمسخن واحد گرم شده باشند اگر مراد
با قوی زیادتی تاثیر در حرارت است مسلم نیست واگر مراد انست که ابقی و ادوم است
نقض بر دلیل مذکور نمیشود زیرا که بقا و دوام مستند بیبوست است علاوه بر انکه
اقوی بودن حرارت حجر از حرارت اب در اسخان واحد ممنوع است بلکه شاید امر
بعکس ان باشد باعتبار رطوبت و لطافت اب ویبوست و کثافت حجر پس حق
ان خواهد بود که ارض ابرد از ماء است چنانکه علامه از اوحد زمان از حکما نقل نموده
وظاهر این است که مرادش از اوحد زمان محقق طوسی قدس سره است وانچه توجیه
این مذهب است انست که هر عنصری که ثاقل است متخیل بعالی میگردد و متسخن ودر
عالی متخیل بسافل میشود و متبرد و از ماء ابرد باشد ان حکم بر سبیل اطلاق صحیح نخواهد
بود و در بعضی بلدان شدید البرد مشاهده شده است که در صمیم شتا ثلج بر اب

مبدل میگردد علاوه بر اینکه مقدمهٔ قائله باینکه برد الطف وجهه و شفق است وحر الطف و رقیق
و مخفف است از مسلمات بلکه از اتفاقیات است و قوم بان مقدمه بر مطالب بسیار
استدلال می نمایند و استقرا مصدق آن نیست و هوا حار و رطب است و در نزد
قوم ارطب از جمیع عناصر است و نار حار و یابس است و دلیل بر حرارتش آنست که ناری که
در نزد ما موجود است از آن احساس حرارت می نماییم و تشکیک باینکه شاید این نار
در ماهیت مخالف ناری باشد در حیز خود است مکابره است و حرارت محسوسه در عناصر حق
نازله احر بی منافی است و اما یابس بودن آن باینمعنی که عسر القبول اشکال وارده
بر آن باشد محل تأمل است اگرچه اکثر بر آنند که یابس باینمعنی است و حق آنست که رطب است
باینمعنی که سهل القبول است نه باین معنی که تری در آن هست زیرا که احر اجسام است
و بعضی از این مذکور شد که هر جسم که احر است ارق و الطف و اخف است و در کورهٔ
زجاجین و امثال آنها مشاهده میگردد که احجار و اجسام صلبه ذوبان بهم میرسانند بنحوی که
مانند ماء سیلان پیدا میکنند و هرچه را داخل در آن نمایند هیچ ممانعت و صلابتی از آن
محسوس نمیگردد بلکه هر قدر که گرم تر باشد ممانعتش کمتر پیدا شد و آنچه گفته اند که یبوست
نار ضعیف است و باین سبب ممانعتش محسوس نمیگردد موجه نیست زیرا که ممانعت
آب که هیچ یبوست در آن نیست از آن اقوی است و اگر کسی گوید که ممانعت آب
باعتبار کثافتی است که از برودت حادث شده است و عدم ممانعت نار باعتبار رقیقیت
که معلول حرارت است میگوییم که این علتی دلیل است بر این مدعا کما لا یخفی و در ضعف
مثل آن قول است آنچه گفته اند که غالب بر نار واقع در کوره زجاج هوا است
و عدم احساس بممانعت باعتبار رقت نار است چنانکه بخار مخلوط بهوا موجب ممانعت

نمیگردد بجهت آنکه ثقیل است و وجه ضعف آنست که اگر تمام آنچه در آن کوره موجود است نار نباشد
غالب بر آن بالبدیهه نار است و هرچه قابل احراق باشد و داخل در آن هوا شود دفعه
محترق میگردد و شاید که کسی تأمل در منضودات عالم نماید با آنچه مذکور شد بمعونت حدس
صائب یقین حاصل کند که واجب در ترتیب عالم کون و فساد آنست که جزء واقع در نزد
مرکز ابرد از باقی اجزاء واقعه در آن عالم باشد و باعتبار آنکه ابرد است اثقل و اکثف است
و بجهت آنکه اکثف است ایبس است یعنی قبول شکل بعسر می نماید و هر جزو که از مرکز دور
و بمحیط نزدیک میگردد از برودت بحرارت و از یبوست برطوبت و از کثافت برقت
و از ثقل بخفت میل میکند تا آنکه جزوی که مماس افلاک میگردد از سایر اجزا احر و ارطب است
یعنی قبول اشکال را بسهولت می نماید و از این جهه گفته اند که ارض قریب بمرکز معادل
در آن اثر نمیکند **فصل سیم** در ذکر کون و فساد اولا میگوییم که صورت نوعیه هر یک از
این عناصر مخالف صورت نوعیه دیگر است بدلیل آنکه حیز طبیعی هر یک از حیز طبیعی دیگر جدا است
و هیچیک بحسب طبع در حیز دیگری قرار نمیگیرند و کسیکه خواهد بحسب اختلاف در کیفیات
محسوسه اختلاف در کیفیات محسوسه اختلاف صور طبیعیه عناصر را اثبات نماید ظاهر
این است که بانجام نرساند زیرا که در صورت واحده کیفیات مختلفه موجود میتواند
بود چنانکه صورت طبیعیه ماء در بخار و در جمد موجود است و آنچه میگویند که ماء حار بارد است
مقصود آن نیست که بالفعل بارد است بلکه مراد آنست که در آن طبیعتی هست که در نزد
زوال مانع اقتضاء برودت میکند و چون کیفیت شدید گردید و در عناصر عنصری باشد
که در آن کیفیت بحسب طبع باشد صورت این عنصر بصورت آن عنصر مبدل میگردد
مثل آنکه اگر آتش بحسب فرض از آنچه هست گرم تر گردد بجزئی مبدل نشود و اگر سرد

شود بهوا مبدل میگردد وهم چنین زمینی در زیادتی برودت و ضمن بجزئی مبدل میشود
واما اگر گرم شود بآب مبدل میگردد واین است معنی کون وفساد واگر در کیفیت بسمت
اعتدال گرایند قابل صور نوعیه کائنات میگردند پس امهات موالید وارکان عالم کون
وفساد واسطقسات مرکبات واصول کائنات وعناصری که ترکیب از انها حاصل
میشود وتحلیل بانها منتهی میگردد همانها خواهند بود وگروهی از متفلسفه انکار کون وفساد
نموده اند وبچند شعبه منشعب شده اند وفرقه گفته اند که جوهر بسائط فاسد نمیتوانند شد بلکه
عنصری که بحسب طبیعت صرف وخالص باشد یافت نمیشود وهر یک از انها مرکبند از طبیعت
محضه نمیشود واز طبایع باقی عناصر وموسوم میگردند باسم انچه غالب است در انها و
وقتی که ملاقات نماید چیزی را که غالب در ان خلاف ان باشد که در این غالب است مغلوب
در این صورت غالب میگردد وغالب مغلوب میشود وچنین محسوس میگردد که استحاله
واقع شده است وبحسب حقیقة هیچ استحاله واقع نشده است وانچه که با اتش گرم میشود
این است که در اب حرارتی از اتش حادث شود بلکه اجزاء ناریه ان مخلوط میشود وچون
در اول کسی دست در ان گذارد وهم اجزاء ناریه را احساس می نماید وهم اجزاء مائیه را
وانرا تر می پندارد وچون اجزاء ناریه غلبه بهم رسانید دست طبیعت زائد واجزاء مائیه
مخفی در ان میشوند ودر سایر اجزاء عالم نیز مثل این سخنان میگویند حتی انکه میگویند که موئی
که سیاه است وسفید میشود بلی موئیست بلکه در حالتی که اجزاء سیاه بر ان غالب میبود
سیاه می ماند ودر حالتی که اجزاء سفید بر ان غالب میشود سفید بنظر می اید وفرقه
دیگر میگویند که جزء جاری نمیباشد که در ان حاملی ومحمولی باشد باینمعنی که جوهری
باشد وحرارتی که ان جوهر حامل ان حرارت باشد بلکه حرارت بنفسها موجود است وجوهر

بنفسها موجود دیگر وفرقه دیگر کون را تجویز می نمایند واستحاله را انکار میکنند وگروهی
دیگر هستند که استحاله را جایز میدانند وکون را انکار میکنند وبیشتر این گروه گمان کنند
که عناصر را در اصل عنصر واحد میدانند خواه نار یا هوا یا چیزی متوسط میان نار وهوا
پس اگر عنصر را نار دانسته اند میگویند که عناصر دیگر بتکاثف ان حاصل میگردد بحسب مراتب
تکاثف واگر غیر نار دانسته اند هم بتخلخل وهم بتکاثف حاصل میگردد ودر هیچیک صورت
عنصر اصلی مرتفع نمیگردد بلکه مثل ارض که از نار حاصل شده است همان نار متکاثف است
وکمتر این گروه انکس شده که برای عناصر بیشتر از یک اصل ثابت میکنند ومیگویند
که اصل ان ارض ونار است یا ارض وماء است ویا ارض وهوا ونار است وماء
در نزد صاحب این مذهب هوا است که متکاثف شده است وبالجمله منکرین کون وفساد
بسیارند وسخنان ایشان در کتب مبسوطه مذکور است وشیخ در شفا بیشتر انها را
یاد کرده هر یک بر مذهب خود اقامه نموده اند ذکر کرده است ورد هر یک را
جدا جدا ظاهر ساخته است ونقل همه انها بطول میانجامد وهر که طالب ان باشد بان
کتاب رجوع نماید **فصل چهارم** در ذکر اقسام کون وفساد که بحسب مشهور
معلوم است بدانکه اقسام محتمله حاصله از انقلاب هر یک از عناصر بعنصر دیگر دوازده
وشش قسم از انها انقلاب هر یک از دو عنصر متلاصق است بدیگری وچهار
قسم از انها انقلاب هر یک از دو عنصر بیک واسطه است بدیگری ودو قسم ان
انقلاب هر یک از دو عنصر بدو واسطه است بدیگری ومشهور این است که شش
قسم ممکن بالذات است وشش قسم دیگر حصولش بتوسط یک واسطه یا دو واسطه
وبعضی گفته اند که ظاهر کلام شیخ تکذیب این شهرت است در انجا که میگوید که عناصر

متولد از اجسام ناریه است که بخونت از ان مفارقت نماید و بسبب استیلاء برد
بر جواهر ان متکاثف گردد و شکی در ان نیست که اجزاء ارضیه در صاعقه غالب است
باعتبار صلابت و ثقلی که در ان محسوس میگردد و ایضا قوم تصریح نموده اند که نار
قویه اجزاء ارضیه را مستحیل بنار میکرداند و این اعتراض محل تامل است و اما تفصیل
شش قسم انقلابات بالذات یکی انقلاب اب است بسنگ که در بعضی مواضع اب
صاف جاری که ان سپید فام میست از چشمه بیرون میاید و در اندک زمانی تحجر
میکرد و بحجری که در حجم قریب است باب مذکور و تکون ان حجر بسبب ان نیست که در اب
اجزاء ارضیه هست که بتنهائی حجر میشود زیرا که انقدر از زمان نمیگذرد که دفعة بتحجر
ان قدر از اب متاید و باید که در اول هم در ان اب کدورتی محسوس گردد زیرا که انقلاب
از اجزاء ارضیه غیر محسوسه باشند بحجر قلت باید که از ان متکون گردد کما اندکی و چنین چشمه
ابی در مواضع بسیار موجود است از انجمله در حوالی مراغه و حق انست که این انقلاب
بسبب خاصیتی است که در بعضی مواضع موجود است که حق تعالی قوه معدنیه بر زیده
ان نیز در تحجر در ان افزیده است که چون بمیان بر میخورد انرا متحجر میکرداند و بعضی
گفته اند که در بعضی اماکن اشباح حجریه مشاهده نموده اند بر هیئت انسانی که از رجال
و نساء و ولدان و اشکال بهیمیه با سایر اموری که با انسان تعلق دارد بر اوضاعی که
ظن غالب از ان حاصل میشود که انها انسانی بوده اند و با جمیع متعلقات و اسباب
معیشت سنگ شده اند و ظهور مثل قوه بر قومی که خدا بر ایشان غضب کرده باشد
عجب نیست دویم انقلاب سنگ است باب بحیل اکسیریه و در ان دو طریق در نزد
طالبان اکسیر معروف است یکی انکه انرا بسحق و احراق از جنس ملح و نوشادر میکرداند

و بعد از ان

و بعد از ان در اب میگذارند و دیگر انکه در زیر ابهای تند میانهاده تا که اخر میشود و سیم
انقلاب هوا است باب چنانکه در سرکوهها مشاهده میکردد که بواسطه سرد شدن هوا غلیظ
میکردد و ابر میشود بدون انکه بخاری متصاعد گردد و دفعه از انها بر باران میبارد
و خلق بسیار این امر را مشاهده نموده اند و امام رازی را بر این مطلب اعتراض کرده
و میکوید که اگر برودت سبب انقلاب هوا گردد باید که در جمیع اوقات
شتاء امطار و ثلوج بیشتر باشد زیرا برد زیاد و ثلوج زیاد میشود
در اوقات برد موجب زیادتی امطار است پس باید که شتاء منقطع نگردد
بانقطاع شتاء و جواب انست که اسباب طبیعیه معدا شد و هیچیک علت تامه نشد
و در اکثر امر از موانع و فقدان شرایط خالی نباشد و معنی انست که برد از جمله مؤثرات است
که از ادوار انقلاب هم حیثیت هست نه انکه در هر وقت که برد حاصل شد انقلاب حاصل
میشود و دیگر دلیل انقلاب هوا باب الانست که قطرات اب بر سطح ظاهر طاسی که مکبوب
بر جمد باشد ظاهر میشود و نمیتوان ان را نسبت داد بانکه از طاس ترشح میکنند یا اجزاء
مائیه در هوا مبثوث است بر سطح طاس نزول می نماید زیرا که اگر ترشح باشد اب
گرم بترشح اولی خواهد بود و اگر بجذب باشد نباید که بر جمیع جوانب انا نشیند چهارم
انقلاب اب است بهوا بحرارت که در ان حادث گردد از شمس یا از نار چنانکه از اب مستخفی
از نار صعود بخار مشاهده میکرد پنجم انقلاب هوا است بنار چنانکه در کوره حدادین در جنونکه
منافذ ان مسدود باشد و الحاح در نفخ بعمل اید هوا محبوس در ان کوره مستحیل بنار میشود
و از این قبیل است سموم محرقه ششم انقلاب نار است بهوا چنانکه در مصباح زیرا که
اگر شعله ناریه مصباح بعد از اطفا جوهر ناریت باقی اند باید که بخط مستقیم متوجه

مکان طبیعی خود کرده و آنچه در راه آن واقع است بسوزاند **مقاله دویم** در ذکر حصول
ترکیب از بسائط و معنی مزاج و در آن هفت فصل است **فصل اول** در تحقیق مزاج
و ذکر اختلاف واقع در آن پیش از آن اشاره شد باینکه صور و کیفیات عنصریه گاه
گاهی کیفیات زائل میشوند و صورت نوعیه بر قرار خود باقی میماند چنانکه در ماء
حار و اعتراضی که بر این وارد آورده اند که در نزد زوال حرارت نار صورت ناریه
زائل میگردد و بزوال میعان و جمود از آب و زمین صورت آن دو باطل میشود مدفوع است
باینکه مراد از قضیه مذکوره قضیه مطلقه است نه دائمه و مطلقه سالبه و موجبه در صدق باهم
جمع میتوانند شد و در این مقام میگوئیم که مشهور در نزد قوم آنست که چون عناصر متصغر
گردیده و بیکدیگر ممزوج شده در میان آن اجزاء تماس بهم رسید و هر یک در دیگری فعل نموده
سورت کیفیت آنها شکسته شد و برای همه آنها کیفیت متوسطه متشابهه حاصل میگردد
با انحفاظ صور نوعیه متخالفه عناصر بر حال خود و آن کیفیت بمزاج مسمی است اما آنکه
این تفاعل حاصل نمیتواند شد مگر بعد از آنکه در میان اجزاء تماس حاصل گردد دلیلش آنست
که در صورت عدم حصول تماس یا اینست که هیچ نسبت وضعیه در میان آنها حاصل
نیست و یا اینست که نسبت وضعیه دیگر از قبیل محاذاه و نحوی از قرب و بعد حاصل است
و شق اول باطل است باعتبار آنکه در موضع خود مبین گردیده است که تاثیر و تاثر جسمانی
متوقف بر نسبت وضعیه مخصوصه است در میان مؤثر و متاثر و در شق ثانی میگوئیم که
اگر نسبت بینهما بملاقات نباشد باید که بنحوی از محاذاه و بعد باشد و در این صورت باید
که در میان آن متسخن و مسخن جسمی واسطه باشد پس اگر آن جسم واسطه پیش از آنکه منفعل مفروض
گرم شود گرم میشود موجب ثبوت مطلوب است زیرا که اگر در میان آن متوسط و مسخن واسطه

دیگر باشد نقل کلام در آن میکنیم تا آنکه منتهی گردد بمتوسط ملاقی و اگر در میان آن متوسط
و مسخن واسطه نباشد اول آن گرم میشود و بعد از آن ملاقی آن و هم چنین تا منتهی میگردد بمنفعل
مفروض و از این ظاهر میشود که تاثیر و تاثر طبیعی نمیتواند بود مگر بتماس و تلاقی و اگر کسی گمان
کند که شاید منفعل مفروض پیش از جسم متوسط گرم شود میگوئیم که این محال است زیرا که
بالبدیهه معلوم است که از تسخین با بعد نمیتوان رسید مگر بعد از آنکه با قرب رسیده باشد لکن
تقریر آنچه شیخ در طبیعیات شفا ذکر کرده است و امام رازی با این اعتراض است که
این منافی است با آنچه در فصل سابع از مقاله ثالثه در علم النفس ذکر کرده است در آنجا که در
جواب کسی که انکار نموده است تادیه اشباح مبصرات را در هوا بدون آنکه هوا بآن متکیف
گردد میگوید که نه بینی فی نفسه است و نه برهان ظاهر شده است که باید که هر جسمی که فاعل است
باید که ملاقی ملموس باشد و اگر چه این معنی باستقراء در اکثر اجسام موجود است لکن واجب
نیست و میتواند که بعضی اجسام تاثیر نماید در چیزی بدون ملاقات آن چیز پس بعضی از اجسام
بملاقات فعل میکنند و بعضی دیگر بدون ملاقات و کسی نمیتواند که اقامه برهان بر استحاله این
قسم نماید و واجب نیست که در میان دو جسم وضع خاص و نسبت خاصی نیز بوده باشد پس
هرگاه این معنی که در فطرت محال نباشد و صحت مذهب ما که مبرهن است از او واجب
گرداند و برهانی که نقض آن باشد نباشد میگوئیم که از شان جسم مضیء بالذات یا مستنیر
متنور است که در جسم مقابل خود شبحی که قابل اثر باشد فعل نماید و در میان آنها جسمی باشد
که لون نداشته باشد بدون آنکه در متوسط اثر نماید بجهة عدم قابلیت آن باعتبار شفافیت
و در فصل ذکر مقدماتی که در معرفت هاله و قوس قزح محتاج الیها است گفته است که
فعل و انفعال در میان اجسام موقوف بر ملاقات و محاذاه نیست و در فصل تحقیق مزاج

اقامه برهان نموده است که فعل و انفعال در میان اجسام تمام نمیشود مگر بملاقات و تماس
و گفته است که تعجب من بسیار است از وقوع امثال این مناقضات از مثل شیخ و ایضا
گفته است که از اشکالات این است که شمس ارض را گرم میگرداند بدون آنکه اجسام قریبه
خود را گرم سازد و هم چنین زمین را روشن میگرداند و اجسام واسطه را روشن نمیسازد
پس هرگاه امر بر این منوال باشد چگونه جایز خواهد بود برای مرد زیرک که با این اشکالات
جزم نماید که فعل و انفعال تمام نمیشود مگر بملاقات و تماس و حکیم کامل یعنی صاحب اسفار
میگوید که مرد سریع البادره است باعتراض بر امثال شیخ بیش از امعان نظر در
مبحث و این بجهة عجله است که در طبع و جبلت اوست و عجله از فعل شیطان است اما اثبات
مناقض در کلام که بشیخ داده است مسلم نیست زیرا که وجوب ملاقات را که شیخ منع
نموده است در مطلق تاثیر و تاثر اجسام است و آنچه را که در آن واجب دانسته است
تاثیر و تاثر مخصوص مانند تسخین و تسخن و مناقض در میان وجوب حکمی بر نوع مخصوص
و عدم وجوبش بر نوع دیگر نیست زیرا که فعل گاهی دفعی میباشد و گاهی تدریجی و
هم چنین انفعال پس آنچه ملاقات در آن واجب است انفعالات تدریجیه است
که از باب حرکات و استحالات است که در آن از مباشرت فاعل محرک مر قابل متحرک را
چاره نیست و فعل عناصر در یکدیگر از این قبیل است و آنچه موجب ملاقات نیست آنست
که چنین نباشد مانند فعل و قبول دفعی و تحقیق در این مقام آنست که بعضی از موجودات
طبیعی اند و بعضی تعلیمی و بعضی عقلی و هم چنین نیز افعال بر سه گونه اند و فعل طبیعی
صادر نمیشود مگر از فاعل طبیعی زمانی الوجود و این فعل بحسب استحاله و تجدد در ماده
منفعله مستحیله صورت میگیرد و در فعل تعلیمی حرکت و انفعال تجددی تدریجی مر طبیعت

مزاوله اگر چه بالکلیه از طبیعت و حرکت مفارقت نیست و محتاج الیه در این فعل
مجرد کمیت و وضع است که لازم کمیت است نه حرکت و استحاله نه در جانب فاعل
و نه در جانب منفعل و اما فعل عقلی نه در آن احتیاج بزمان است و نه بحرکت و نه بکم
بلکه محتاج الیه نفس تعقل است و همین قابل اگر قابل باشد مثال فعل طبیعی مانند تحریکات و احالات
از تسخین و تبرید و تسوید و تبییض و تغذیه و تنمیه و تولید و مثال فعل تعلیمی مانند اناره
و اضاءه و وقوع عکوس و محاذیات و حدوث اشکال و تربیع و تکعیب و دایره
و غیر ذلک از اموری که حدوث شان دفعی است با کمیت و مقداری و مثال فعل الهی مانند
مطلق ایجاد و افاضه و ابداع وجود و رحمت و بر این قیاس است اقسام مدرکات
و علوم انسانی یعنی که افعال مشاعر انسان بعضی طبیعی است مانند لمس و ذوق و بعضی غیر
طبیعی است مانند ابصار و تخیل و بعضی نه طبیعی است و نه تعلیمی مانند توهم و تعقل و چون
این معانی مقرر شد بیگمان حکم کنی که هر فعل طبیعی که از فاعل قریب جسمانی صادر گردد متوقف خواهد بود
بملاقات و مباشرت در میان فاعل و منفعل خواه آن فعل از فاعل در قابل واقع
شود مانند سخونت نار که از طبیعت آن در ماده آتش حاصل میگردد و خواه در چیزی که
بمنزله قابل باشد باعتبار اتصالی یا امتزاجی که بفاعل دارد و سر در این مطلب آنست که
فاعل طبیعی از آن حیثیت که فاعل طبیعی است منغمر در ماده است انغماری تام زیرا که وجود
فی نفسه اش عین وجود در ماده است بر نحو استغراق و سریان بنحوی که در هر جزوی
از ماده جزوی از آن موجود است پس چنانکه وجود نفسی ماده وجود ذاتی است منقسم
هم چنین وجود آن امر مادی نیز منقسم است بحسب انقسام ماده مانند صور ناریه
و ارضیه و سایر صور طبیعیه از آن حیثیت که صور طبیعیه اند و مانند کیفیات و اعراض

تابع انها و کمالات ثانیه انها و صورت حیوانیه از ان حیثیت که حیوانیه است از این
قبیل نیست خواه فلکی باشد و خواه عنصری و این مقدمه مبرهن است که فاعلیت فاعل
متقوم است بوجود فاعل و هر چه در وجود بچیزی محتاج باشد در ایجاد نیز بان محتاج
خواهد بود پس اگر حرارت در نار جسمی را گرم سازد بدون انکه از نار ملاقات نماید
و تماس کند بنحوی که باتصال بمنزله جسم واحد گردند لازم میاید که وجود این حرارت
فی نفسها محتاج بمحل نباشد بسبب انکه دانستی که ایجاد فرع وجود است و بان متقوم است
لکن اللازم باطل فالملزوم مثله پس بثبوت رسید که هر چه وجودش وجود امری
باشد ساری در اجزاء محل بخفیه اند شد که در تاثیر مباین الذات تاثیر نماید و این
قاعده شریفی است که در بسیاری از مواضع نفع میرساند و اگر کسی تصفح و تجسس
نماید خواهد دانست که مراتب تاثیر مؤثرات بر حسب مراتب انهاست و نسبت انها
بماده از روی استغنا و افتقار در تاثیر و ایجاد بر حسب نسبت ان است بماده
در وجود پس از این ظاهر شد صدق انچه شیخ ذکر کرده است که جسم عنصری مادام
که ملاقی نار نگردد یا انکه وجود قوه مسخنه نسبت بان مثل وجود ان در جسمیت و ماده
نار باشد از ان گرم نمیتواند شد و هم چنین در سایر تاثیرات طبیعیه از تبرید و ترطیب
و تخفیف و غیرها و افعال مانند اناره و اظلام و وقوع انشباح و اظلال از این
باب نیست چنانکه بان اشاره شد پس در کلام شیخ تناقض بهیچ وجه نیست
و اما در خصوص فعل شمس که وجه ارض را منور میگرداند و زمین تر را میخشکاند
و ثوب را سفید میسازد و وجه قصار را سیاه میکند بدون ملاقات اولا میگوییم
که فعل شمس بالذات فعل واحد متشابه است وان اضاءه و اناره است وان امر

که دفعه در این اجسام حادث میگردد و چون ان اجسام منفعله ضوء را دفعه قبول
نمود و بر وجود ضوء در ماده قابله ضوء و سخونت زمانی گذشت ضوء بجهت مناسبتی
که با سخونت دارد باعتبار مناسبت حرارت با نور ان جسم را گرم میسازد و ان
گرمی در جسم کثیف احداث سواد می نماید و در جسم لطیف احداث بیاض از
تجفیف و تصفیه و تصفیق بحسب اختلاف احوال قوابل و بالجمله جسم حار باشد یا مثلا
تاثیر در چیزی مثل تسخین میکند که ملاقات و تماس و اما قابل حرارت اما در قبولش
حرارت را از مسخن ملاقات ضرورت یا نیست مسئله دیگر است و لازم قضیه مذکوره
بلکه در قبول ملاقات شرط نیست بلکه ممکن است که بدون ملاقات نیز گرم شود چنانکه
لازم نیست که هر حرکتی از محرکی صادر گردد که خود فی نفسه متحرک باشد بلکه بعضی از
محرکات با عدم حرکت فی نفسه و بدون مباشرت با متحرک تحریک میکنند مانند تحریک
افلاک از محرکات عقلیه بر سبیل تشویق و امداد و چون این کلام مقرر شد میگوییم
هیچ امتناعی در این نیست که جسم بارد رطب باشد و در هر دو کیفیت بسبب اسباب داخله
یا خارجه مانند اضاءه کواکب و هبوب ریاح مستحیل گردد تا انکه حرارتش ببرودت و رطوبت
بیبوست میل نماید و کیفیت معتدله بسیطه متوسط در میان کیفیات اربع حاصل گردد
و مزاجی بهم رسد بدون انکه اجزاء او منضم و ممتزج گردد و حواس بعمل اید و هرگاه وقوع
چنین امری را منع نماید بر او لازم است که بر منعش اقامه برهان نماید و تا الحال بر
برای ما ظاهر نشده است که دلالت کند بر احتیاج بترکیب عناصر و تصغر و تلاقی انها
در حصول مزاج بلکه بخلاف ان چند حجت است و بر اصول مقرره ایشان اشکالات وارد
میاید اینهاست انچه صاحب اسفار در این مقام افاده نموده است و مقصود از نقل ان

۲۹۱ بطلوبها دفع اعتراض امام بود بر شیخ باشتمال ان فی نفسها بر قاعده شریفه و ذکر وجهی
دیگر در مزاج و وجهی را که ان علامه برای مذهب اقامه نموده است بعد از این مذکور خواهد شد

فصل دویم در بیان علت انکه باید که اجزاء عناصر متصغر گردد تا انکه مزاج حاصل تواند شد
و بیان علت اشتراط ابقی مشروط در حصول مزاج بعد از انکه در حصول مزاج تماس
واجب شد معلوم است که هر قدر که تماس بیشتر باشد تفاعل تمام تر خواهد بود و شکی در ان
نیست که تصغر اجزا موجب زیادتی تماس خواهد بود و قرشی در شرح قانون میگوید که
تصغر اجزاء عناصر در مزاج قوی شرط است نه در نفس مزاج زیرا که احتیاج بتصغر اجزا
در صورتی است که باید فعل و انفعال اتم باشد و این مانع نیست از انکه فعل و انفعال بدون
ان تصغر واقع گردد چنانکه شیخ اعتراف دارد بانکه مزاج شخصی حاصل میشود از تکافؤ اعضای
حاره و بارده و رطبه و یابسه با انکه انها متصغر نمیشوند و علامه شیرازی بر او اعتراض
نموده است که مراد شیخ ان نیست که حرارت قلب مثلا موجود در قلب است و سرایت
بدماغ نمیکند و هم چنین برودت دماغ موجود در ان است و سرایت بقلب نمیکند و هرگاه
در میان انها نسبتی واقع شود مزاج است والا مزاج از مقوله وضع یا اضافه خواهد بود
و ان باطل است بلکه مراد انست که چون حرارت قلب با برودت دماغ ممزوج گردد و هم چنین
بعکس برای هر یک کیفیتی که مناسب با محل ان باشد حاصل میشود و ان کیفیت غیر انهاست
موجود در عناصر متصغره و فاضل شارح میگوید که در این ایراد نظر است زیرا که سرایت
حرارت قلب و برودت دماغ بیکدیگر موجب نمیگردد که مزاج ثانوی حادث در هر یک
از این دو حاصل از تصغر اجزاء این دو باشد هر چند ان اجزاء متصغره محل ان
مزاج باشد و این را بان چه نسبت است و علامه شیرازی گفته است که تصغر اجزاء شرط

۲۹۱ بنحوی دیگر تقریر میتوان نمود و باین نحو که بگوئیم که اگر چه تاثیر اجسام مشروط بمماسه نیست
مانند تسخین شمس بمقابله و جذب مقناطیس حدید را لکن انچه تاثیر مشروط بمماسه است معلوم است
که هر چند مماسه بسبب کثرت سطوح که از تصغر اجزا حاصل میگردد بیشتر باشد فعلش اقوی
و اتم خواهد بود و باین سبب است که هر قدر که تصغر اجزا بیشتر باشد مزاج اتم میباشد
واما در بیان کیفیت تفاعل دو مذهب است یکی مذهب حکماست که میگویند که فاعل در
مزاج صورت است بتوسط کیفیت زیرا که صورت در هر ماده خود اشتد بتوسط کیفیت
موجود در ماده منش تاثیر میکند چنانکه اگر اب گرم را با اب سرد ممزوج نمایند ماده بارده
از حرارت منفعل میگردد چنانکه ماده حاره از برودت منفعل میشود و صورت سخنه در اینجا
نیست و منفعل در مزاج ماده است که در کیفیت مستحیل میگردد نه کیفیت و مذهب دیگر مذهب
اطباست که هم فاعل و هم منفعل را کیفیت میدانند و از انجا که اتمام فعل و انفعال
از طرفین است محال است که بکیفیت تنهائی صورت گردد زیرا که الکسار هر یک از این دو
بدیگری یا این است که سابق است بر الکسار دیگری از ان و یا سابق نیست و اول محال است
زیرا که باید کسور کاسر گردد و این محال است و هم چنین دویم زیرا که باید کاسر در حال
الکسار غیر از ان موجود باشد پس اگر کسر بن باهم بشند باید که کاسرین در یک حال هم باقی
باشند و هم غیر باقی لهذا اطبا گفته اند که کاسر نفس کیفیت است و منکسر سورت ان و حکما
میگویند که در اینجا سه چیز موجود است ماده و صورت و کیفیت و کیفیت صلاحیت انکه
کاسر باشد ندارد بجهت سبب که مذکور شد و ماده نیز کاسر نمیتواند بود زیرا که منفعل
فاعل نمیتواند بود پس صورت فاعل این انکسار است باین معنی که ماده عنصر دیگر را مستحیل
بکیفیت خود میگرداند و باین واسطه سورت کیفیت حاصله دران شکسته میشود و فاعل

شارح در شرح هدایه گفته است که همان محذوری که از اسناد فعل بکیفیت لازم میاید
از اسناد فعل بصورت لازم میاید که زیرا که صورت بواسطه کیفیت قائمه بان فعل میکند
چنانکه صورت ناریه در کسر برودت بذاتها تاثیر نمیتواند نمود بلکه بواسطه حرارت اثر
میکند چنانکه صورت ناریه در کسر برودت بذاتها تاثیر نمیتواند نمود بلکه بواسطه حرارت
اثر میکند پس وجود کیفیت در تاثیر شرط است و از این اجتماع کیفیت کاسره با حادثه
منکسره لازم میاید زیرا که شرط باشد وقتا موجود باشد پس میباید که دو کیفیت
صرفه با دو کیفیت منکسره جمع شود و از این جواب داده است که صورت فاعل است
و کیفیت علت معده است برای فعل پس وجودش با حادثه منکسره لازم نیست و
واعتراضی دیگر بر مذهب حکما آنست که چون آب گرم با آب سرد مخلوط گردد برودت
انرا میشکند و نمیتوان گفت در آب صورتی که موجب حرارت و کاسر برودت باشد
موجود است پس باید که کاسر برودت کیفیت باشد نه صورت و جواب این است که تسخین
نمودن صورت مائیه قسری است مانند صعود جسم ثقیل که بقسر است و حال آنکه طبیعتش
مقتضی میل سفل است و بعضی از این معلوم شد که فاعل در حرکت قسری طبیعت مقسور است
باعداد قاسر و انسب با راه قوم آنست که شدت کیفیت هریک از دو عنصر معد است
که صورت عنصر دیگر در ماده خودش نه صورت آن عنصر در ماده اش احداث
کیفیت ضعیفه نماید پس این کیفیت ضعیفه حاصله از اثر عنصر حامل و اعداد کیفیت
شدیده قائمه بعنصر دیگر نباید که با آن جمع شود پس لازم نیاید که کاسر منکسر باشد
و معنی قن به در کیفیت اجزا در اجزاء مرکب آنست که کیفیت قائمه بهر جزوی از
اجزاء ممتازه از آن بحقیقت یا بهویت غیر کیفیت قائمه بجزوی دیگر باشد یا روی

کیفیات

کیفیات در نوع و بعبارت دیگر کیفیتی باشد بسیط از جنس اوائل ملموسات متوسط در میان
کیفیات اربع اول اخیاذ توسطی که بنسبت بحرارت شدیده برودت باشد و بنسبت برودت
شدیده حرارت و قیاس بیبوست رطوبت باشد و قیاس برطوبت یبوست باشد و
قیاس بجسم ذو المزاج بکیفیتی باشد که تفاوت آنچه در جزوی از اجزا او واقع
میشود با آنچه در اجزاء دیگر واقع میشود بجز در موضوع نباشد و اما آنچه بر بقای صور عناصر
در ممتزج دلالت میکند دو دلیل است که شیخ در شفا ذکر کرده است اول آنکه اگر
صور عناصر فاسد گردند یا این است که فساد هریک مقارن است با فساد دیگری یا آنکه فساد
هریک معلول وجود دیگر است و از این لازم میاید که دو صورت در حالتی که فاسد باشند
موجود باشند و این محال است یا این است که احدهما بر فساد دیگر سبقت میکند و محال
که فاسد مفسد چیزی گردد که او را فاسد گردانیده است دویم آنکه چون قطعه لحمی در ترنج
و انبیق گذارند از آن ماء قطری و کلسی ارضی غیر قطری حاصل میگردد و سبب این
اختلاف یا تفاوت میان اجزاء او است یا امریست خارج از ماهیت انها و اول موجب
اختلاف اجزاست بصور و در شق دویم ارکان او لازم است بر میگردد باختلاف
صور و اگر لازم نیست زوال آن جائز خواهد بود پس باید که از جمله مرکبات چیزی یافت
تواند شد که مختلف الاجزاء نباشد و در قرع و انبیق تمامش قطره یا تمامش کلسی گردد
و هم چنین در سایر مرکبات این است بیان ادله شیخ و علی که قوم در مزاج نموده اند
و صاحب اسفار بر بقای صور عناصر در مرکبات قائل نیست چنانکه قبل از این بان
اشاره و از این دو دلیل که شیخ بر بقای انها ذکر کرده است جواب میدهد و ان
شاء الله بعد از نقل حجی که بر مذهب خود اقامه نموده است مذکور خواهد شد فصل سیم

در ذکر حججی که صاحب اسفار بر ابطال بقای صور عناصر در مرکبات اقامه نموده است
حجت اول انست که حکمای مشائین را مذهب انست که چون جسم منصغر گردید و بغایت
صغر رسید صور خاصه نوعیه ان باقی نمی ماند بلکه باقی در ان بجز صور استعدادیه چیزی دیگر
نیست که چون صورت باطل گردد و کیفیت تابعه ان نیز باطل میشود و چون ماده اش
بماده مجاورش متصل گردد مجموع مصور بصورت واحده نوعیه میگردد و پس از این
مذهب ظاهر میشود که قول بحصول مزاج از جهة تصغر عناصر و تماس بعضی ببعضی دیگر را
با بقای صور متخالفه انها صحیح نیست دویم انکه در هر یک از عناصر انها اعنی با فتراق و میل
بحیز طبیعی خود هست پس ان کسیکه انها را بر اجتماع جمع میکرده اند و بر التیام مبدا را باید
که چیزی دیگر باشد از سنخ جوهر صوری قائم بانها و متصرف در انها زیرا که سوی مسئول
بر جوهر نمیتواند بود و جوهر جسمانیه مباین در وضع لطرف در باره چیزی که از او مباین
باشد نمیتواند شود و تا انکه حافظ ترکیب ان از تشتت و افتراق نتواند بود خصوصا
در مواد طبیعیه که مستعد امور کمالیه اند و دائما محفوظ اند پس باید که متصرف در انها صورت
نوعیه باشد متقدم بر انها بتقدم ذاتی و قائم بماده انها باشد بتقویم و ادامه و حفظ
و شکی در این نیست که باید که ان صورت یک صورت باشد والا برای ان نوع وحدت
طبیعیه نخواهد بود زیرا که مبین گردیده است که حقیقت واحده متقوم بدو صورت
نمیتواند بود و صورت واحده برای ماده واحده میتواند بود زیرا که تحصل و تقدم
ماده بصورت است پس در وحدت و کثرت تابع صورت خواهد بود و چنانکه ماده
متقوم بدو صورت نمیشود و یکی بعد از دیگر هم چنین صورت واحده متقدم دو ماده
نمیتواند شد مگر بتقدم و تاخر و نوعی از ترتیب و از این معلوم میشود برای هر نوع

طبعی صورت واحده و ماده واحده بیشتر نمیتواند بود و پس بقای صور عناصر
در مرکب صحیح نخواهد بود و ایضا چون ثابت شد که قوام مرکب طبیعی نیست مگر بصورت
واحده و هر چه برای ان طبیعت واحده باشد باید که مصدر و مبدا او چیزی از ان
صادر میگردد همان طبیعت واحده باشد و اول چیزی که صادر میگردد از این انواع
عنصریه اموری از باب میول و حرکات که از جنس اوایل کیفیات ملموسه است پس
باید که کیفیت مسمی بمزاج صادر از ان صورت منوعه باشد نه از صور متخالفه
زیرا که افعال متخالفه بالذات متخالف بالذات میشوند چنانکه ثبوت رسیده است که
چون ماده مستعد گردید که در ان صورت کمالیه بعد از صورت دیگر حاصل گردد و ان
صورت در ان حاصل شد جمیع افاعیل و انفعالات و لوازم و اثارها که از صورت
سابقه حاصل بود از صورت لاحقه صادر میگردد باز و امری که اختصاص بلاحقه
دارد زیرا که نسبت این صورت بصورت اولی نسبت تمام است بنقص [illegible]
که چون برای ممتزج از عناصر صورت کمالیه حاصل گردید باید که مبدا صدور کیفیت
مزاجیه در این نوع این صورت بوده باشد نه صور عناصر پس هرگاه کیفیت مسمی
بمزاج صادر از این صورت باشد و هیچ چه مستند بصور عناصر نباشد باید که بقای
صور عناصر در مرکب ضایع و باطل باشد و در وجود و تعطیل ثابت شد چنانکه در موضع
خود مبرهن شده است پس صور انها در مواد موجود نخواهد بود و چه جای انکه
در تقویم مرکب مدخلیت داشته باشد چهارم انکه اجزاء کیفیت مزاجیه که ساری
در جمیع اجزاء محل است واحد بنوع است و کثیر بعدد و محقق بمذهب ایشان زیرا که
تصریح نموده اند که انچه از این کیفیت در خارج موجود است شی است که در اب موجود است

پس میگوییم که علت تکثر افراد این نوع مزاجی یا ماهیت است و یا لازم ماهیت و یا ماده و
یا صورت آن و یا امری مباین و همه این شقوق محال است اما بطلان این دو شق اول
ظاهر است زیرا که ماهیت و لازم ماهیت در همه افراد واحد و مطرد باشند و فعل واحد و احوال
پس تعدد در افراد نوع واحد باعتبار ماهیت و لازم آن نمیتواند بود و شق سیم نیز باطل است
زیرا که ماده یا ماده اولی است و آن در همه یکی است پس ماده عناصر منشأ تکثر افراد
نمیتواند بود یا ماده ثانیه است یعنی عناصر و آنها نیز منشأ تکثر افراد مزاج واحد نمیتوانند
شد و اگر منشأ اختلاف صور آنهاست باید که اختلاف اعداد مزاج از قبیل اختلاف
اعداد مزاج از قبیل اختلاف صور عناصر یا اختلاف آثار و کیفیات آنها باشد و حال آنکه
چنین نیست زیرا که این بعدد است و آن بنوع و ایضا باید عدد کیفیات مزاجیه
تابع عدد اختلاف صور عناصر باشد پس باید که عدد اختلافش از چهار تجاوز نکند و حال
آنکه تعدد افراد مزاج در نزد ایشان بر طبق تعدد اجزاء متصغره است و در شق
چهارم اگر صورت مزاجیه صورت کمالیه است یکی بیش نیست و اگر صورت عناصر است
برای هر یک از آن صور ازلی و فعلی هست که نسبت آن بفاعل که صورت است
نسبت صدور است و بماده نسبت قبول و حلول نه صدور و چون معلوم شد نسبت تکثر
این افراد بماهیت و لازم ماهیت نمیتواند بود پس بصور نیز نمیتواند بود زیرا که صورت
مبدأ ماهیت و تمام آن است و بمنزله فصل اجزاست و فصل تمام ماهیت نوعی است
پس اگر اختلاف آنها بصور باشد باید که اختلاف بحسب ذات و ماهیت باشد زیرا که
تخالف صور بذات و ماهیت است و مفروض خلاف آنست و در شق پنجم میگوییم که نسبت
مباین بهمه یک نسبت بیش نیست پس بهر یک مخصصی میخواهد و شقوق مذکوره در لحوق

مخصص بر میگردد و بتسلسل می انجامد پس باید که اختلاف میان اعداد اجزاء مزاج
که بحسب ماهیت متفقند بمجرد قسمت فرضیه یا وهمیه بوده باشد مثل انقسام در
متصل واحدی که انقسام بالفعل در آن نباشد و بحسب قسمت فرضیه و وهمیه منقسم
گردد پس باید که موضوع کیفیت مزاجیه متصل واحد باشد زیرا که موضوع متصل
واحد متصل واحد نمیتواند بود و هرگاه متصل واحد شد اختلاف در صور در آن ممتنع
نخواهد بود و بهمان دلیل که در ابطال مذهب ذیمقراطیس مذکور شده است که امور
متخالفه بحسب نوع متصل واحد نمیتوانند بود پس فاعل کیفیت مزاجیه باید که صورت
واحده بوده باشد لا جزء و ذلک ما اردناه پنجم اگر صور عناصر در موالید باقی باشد
لازم میآید بقای اجزاء مائیه و هوائیه در فلزات مذابه مانند ذهب و حدید و
نحاس در صورتیکه در آتش بگدازد و بعد بحال خود برگردد و وجدان منکر بقای اجزاء
مائیه و هوائیه است در آنها بعد از گداختن و قبول با آنکه در حال اذابه منعدم
میگردند و بعد از سرد شدن عود میکنند ابعد از آن است ششم اگر اجزاء عنصریه
در موالید باقی مانده لازم میآید که برای جزء ناری موجود در یاقوت مثلا صورت
باشد پس تجسم هم نار خواهد بود و هم یاقوت و این جهت را شیخ بر خود وارد آورده
و از آن جوابی داده است که بعد از این مذکور خواهد شد ان شاء الله تعالی **تتمیم**
صاحب اسفار بعد از ایراد حجج منقوله گفته است که شاید تو از کسانی باشی بآنچه
شیخ در فصلی از طبیعیات شفا میگوید که قومی در قریب زمان ما اختراع مذهب
عجیبی نموده اند و گفته اند که چون بسائط ممتزج گردید و بعضی از بعضی منفعل گردید
صور عناصر از آن منخلع میگردد و صورت واحده می پوشد و هم هیولی واحده و هم

صورت واحد میگردد وبعضی ازان گروه ان صورت را امری متوسط دانسته اند
که حفظ ترکیب می نماید و ممتزج بسبب ان مستعد قبول صور نوعیه مرکبات میشود
وبعضی دیگران صورت را صورتی دیگر از صور نوعیات دانسته است و مزاج را
عارضی ان صورت پنداشته اند وبعد از ان شیخ در رد براین طائفه دو دلیل را
که پیش ازاین ما بر بقای صور عناصر در مرکبات ذکر کردیم ایراد نموده است و صاحب
انتقار در جواب از جهت دویم گفته است که مانع را میرسد که این اختلاف را در بعضی
از موالید منع نماید و تجربه در جایی جاری میشود که برای مرکب مزاج ثانوی بوده باشد
ویا اگر شق اخیر از شقوق تردید را اختیار نماید و بگوید که اختلاف در اجزاء جسم
در تقطیر و رسوب با مور خارجه است وانچه گفته است که باید کل ان قطره ها راسب باشند
میگوییم که از معدنیات که متشابه الاجزاء میباشند مانند ذهب و فضه و اسرب
وامثال انها این چنین اند و ازاین لازم نمیاید که باید در لحوم لحمی بهم رسد که چنین باشد
زیرا که لحم جزء متشابه الاجزاء است و هم چنین انچه جاری مجرای لحم است از عضو بسیط
وانچه گفته اند که باید هر جزوی از اجزاء عضو بسیط در اسم و حد مساوی کل باشد معنایش
این است که هر جزو بحسب حس حکمش این است یا هر جزو حکمش این است بحسب حس
و هر که با نخلاع صور بسائط در مرکبات قائل شده است بر او لازم میاید که باید در
هر جزوی و در هر ترکیبی صورت بسیطه البته منخلع گردد بلکه ممکن است که برای بعضی
مرکبات اجزاء او پر متخالف الصفات باشند که چون اثار بران مسلط گردد اثار
مختلفه دران احداث نماید و بعضی را بگدازد و بعضی را منجمد گرداند و بعضی را بخار
سازد پس میگوییم که شقوق مورده اگر در مرکبی باشد که مثل لحم است اختیار میکنیم

ان شق را که اختلاف اجزاء ایشی نیست و صورت است واز ان لازم نمیاید بقای
صور عناصر در مرکبات و اگر در مثل یاقوت و ذهب باشد اختلاف در قبول اثار را
منع می نماییم و تردید می کنیم که متفرع بر اختلاف اجزاء است در اثار واثبات نیست
نه به تجربه ونه به برهان واز جهت اولی جواب داده است بدو وجه اول انکه این بحث
وارد بر محققین نیست زیرا که محققین مذهب معتقد نیست که شیخ حکایت کرده است
زیرا که بنای ان مذهب بر ان است که اجزاء صغیر گردد و ممتزج شود و بعضی دیگر را
تماس نماید و بعضی در بعضی فعل کند و صور از عناصر اربع باشد نیست بلکه ممکن است
که یک عنصر در کیفیت فعلا و منفعلا باسباب خارجه مستحیل گردد تا انکه امر منتهی شود
بانکه صورتش بصورت کلی از موالید منقلب گردد دویم انکه همین اشکال بر مذهب
مختار در نزد شیخ نیز وارد میاید زیرا که از ان لازم میاید که منکسر در حین انکسار
یا بعد از انکسار کاسر باشد واگر ازاین جواب داده شود که کیفیت کاسره
علت معده انکسار حقیقی میباشد و وجود معد در نزد حصول معلول واجب
نیست مثل این جواب در اینمقام نیز میتوان داد اگر چه این جواب در هر دو
موضع مخالف تحقیق است زیرا که علت موجبه در حصول معلول از علت معده
بی نیاز نمیگردد پس اگر علت صورت باشد وبعضی از ان علت فساد بعضی دیگر باشد
لازم میاید که فاسد مفسد چیزی باشد که مفسد اوست واگر کیفیت شدیده باشد
لازم میاید که منکسر کاسر کاسر خودش باشد وهم چنین در صورتیکه صورت
بعضی علت استحاله کیفیت بعضی دیگر باشد زیرا که صورت فعل نمیتواند کرد مگر بواسطه
کیفیت با جهت انکه مباشر قریب افاعیل که از باب حرکات و استحالات

بجز کیفیات و سیول نخواهد بود و بعد از این گفته است که شیخ نکا بر خود ایراد نموده است
و گفته است که هرگاه جواهر بسائط در ممتزجات باقی باشد و کلا لاشی تغیر بهم رساند نار
باقی خواهد بود ولیکن در کیفیتش فتور بهم میرسد و همچنین آب موجود خواهد بود
ولکن اندکی گرم شده است پس بواسطه مزاج صورت زائده بر صور بسائط استفاده
کرده است و این صورت در جمیع اجزاء او ساری است پس آن جزو از اسطقس
نار است در کیفیت مستحیل گردیده است و فاسد نشده است و اکتساب صورت لحمیه
نموده است پس از شان آن هست که چون نوعی از استحاله در آن واقع شود لحم گردد
و همچنین اجزاء عناصر دیگر پس نوعی از کیف و حدی از حدود توسط جسم عنصری را
مهیای قبول صورت لحمی میگرداند و صورت خودش او را از قبول صورت لحمی منع نمیکند
چنانکه صورت ارضی در جزو مندمج او را امتناع از قبول حرارت متصعده نمیکند پس از
شان بسائط خواهد بود که صورتهای انواع را قبول نمایند بدون آنکه مرکب شوند بلکه بمجرد
استحاله در کیف و بنا بر این بترکیب و مزاج احتیاج نخواهد بود و صاحب اسفار بعد از
نقل این عبارت گفته است که این بعینه یکی از حجتهایی است که ما در بطلان قول ببقای
صور عناصر در مواليد ذکر کردیم و حاصل جواب شیخ از این اشکال آنست که این بحث
مشترک الورود است بر مذهب مخترع و مذهب مشهور و صاحب اسفار گفته است
که این بحث بر صاحب مذهب مخترع وارد نیست زیرا که حاصل بحث راجع است بآنکه
جزو احد صاحب دو صورت میشود و این بحث بر مذهب مخترع وارد نمیگردد
و علامه دوانی در دفع این اشکال گفته است که صور کمالیه ساری در بعضی اجزاء
ممتزج است و حال کیفیت مزاجیه همان است مانند عروض خط و سطح که هر یک بتمامه

در بعضی

در بعضی جهات محل و صاحب اسفار گفته است که این جواب موجه نیست زیرا
که هر جزوی از اجزاء ممتزج محل کیفیت حاصله باستحاله است نه آنکه بعضی معروض
آن باشد و بعضی نباشد و چگونه میتواند بود که آن کیفیت عارض بعضی اجزا بوده باشد
و حال آنکه تصریح نموده اند که مزاج کیفیت متشابه الاعداد است و واحد بعدد
نیست بلکه کثرت در عدد هر ممتزجی بر طبق تعدد اجزاء موجوده در ممتزج است از
بسائط و اختلاف در میان اجزاء حاصله در ممتزج نیست مگر بحسب موضوع و اینکه
از آن کیفیت که در جزو ناری موجود است بعینه مثل همان است که در جزو مائی
موجود است پس صورت کمالیه که بعد امتزاج حاصل میگردد هرگاه منشاء آن
سریان مزاج باشد محذور مذکور لازم میاید یعنی بودن جسم واحد صاحب دو
صورت نوعی متمایز پس مخلص از این ایراد نباشد مگر آنکه صورت عنصریه در
نزد حدوث صورت کمالیه باقی نماند خواه حصول مزاج منشاء حدوث ترکیب و امتزاج
باشد و خواه نباشد و اما ایراد بر این مذهب بآنکه لازم میاید که برای هر یک از این
مواليد یک ماده و یک صورت بوده باشد پس جسم بسیط خواهد بود نه مرکب موجب
محالی نیست زیرا که اطلاق مرکب بر این اجسام باعتبار آنست که حدوث آن از ماده
سابقه و صورت لاحقه یا بجهت آنکه غالب در مواليد بسبب مزاج تا نوعی ترکیب است
چنانکه در حیوان و نبات و بالجمله در تحقیق حقایق بر اطلاقات لفظیه تعویل نیست

فصل پنجم در ذکر بعضی از احکام متفرع مزاج بدانکه موجود در عالم
طبیعت واحده شخصیه هست که متوجه است بجانب کمال و با حرکت بسوی عالم
قدس و از منزل ادنی بسوی منزل اعلی بالا میرود و حق آنست که در او وجود

دار واحدست و تمام عالم یک حیوان کبیرست که اعضایش بیکدیگر متصل است نه بمعنی
اتصال مقداری و اتحاد سطوح و اطراف بلکه بمعنی انکه هر مرتبه کاملیه از وجود مجاور
مرتبه ایست که در کمال وجودی تالی انست و میان ان مرتبه و مرتبه که فوق یا تحت
انست در شدت یا ضعف مرتبه دیگر نیست که ممکن الوجود باشد و موجود نشده باشد
و اگر کسی را بخاطر رسد که مراتب شدت و ضعف بحسب فرض غیر متناهیست مانند مراتب
مقادیر پس اگر باید که در میان هر مرتبه از شدت ضعف جمیع مراتب ممکن الوجود موجود
باشد لازم میاید وجود موجودات مترتبه غیر متناهیه محصوره در میان دو حاصر و این
امریست ممتنع میگوییم که این محال در صورتی لازم میاید که باید هریک از ان موجودات
بوجود علیحده موجود باشند و در اینمقام این معنی لازم نیست بلکه میتواند شد که طایفه
از ان بوجود واحد موجود باشند باینمعنی که شخص موجود واحد صاحب درجات
وجودیه باشد که بعضی از انها اعلی و اشرف از بعضی دیگر باشند بدون انفصال و افتراق
در میان انها و از این قبیل است شخص انسانی که موجودیست بوجود واحد و صاحب قوای
متعدده است که بعضی عقلی و بعضی نفسانی و بعضی طبیعی است و برای هریک از این اقسام
ثلثه مراتب متفاضله در صنف هست و تمام اینها ذات واحده اند چنانکه بعد از این
مبین خواهد شد و چون اینمعنی متصور گردید میگوییم که هیولی عناصر در طرف نقیصه
اخس از همه موجودات است بنحوی که چیزی اخس از ان تصور نمیتوان نمود در کم عدم
زیرا که وجودش قوه وجود و هویتش قبول صورتست و اول چیزی را که قبول میکند
امتداد قابل طول و عرض و عمق است و برای ان قوامی نیست مگر بجسمیت چنانکه
برای جسمیت استقلالی نیست مگر بصور نوعیه و ادنای نوعیات صوریه صور نوعیه

عنصریه

عنصریه اند که هیولی انها را بعد از جسمیت مطلقه قبول میکند و عناصر اربعه حاصل
میگردد یا در درجه واحد چنانکه مشهور است و یا بر تقدم و تاخر باینمعنی که بعضی در
وجود بر باقی سبقت دارند و با نقلاب بدیگران منقلب میگردد و اگر مذهب ثانی حق
باشد اسبق در وجود هم اخس خواهد بود که اخس است زیرا که ترتیب در سلسله عود
از اخس فالاخس است باشرف فالاشرف ولکن جزم باینکه اخس در این عناصر
کدام است خالی از صعوبتی نیست و بعد از مراتب عناصر بسیطه اول صوریکه بر ماده
ان حادث میشود صور جمادیه است و ان از صور بسایط عنصری افضل است زیرا که بسایط عنصری
در نزد مجاورت غیر خود دستش بنر؟ و دی فاسد میگردد و هرگاه تخالف بهر دو کیف
بوده باشد که در این صورت مقهور و مغلوب مستقل بقا بهر غالب میگردد بخلاف صور
جمادیه که مرجع البقاست در زمان طویل یا قصیر و گویا در فضیلت وجود قیاس
بان چار بمنزله جامع انواعست که متضمن همه انهاست بر وجه اعلی و اشرف لیکن
همه انها واحد گردیده است و عنصر واحد متوسط در کیفیات اربعه متضاده
در حدی از توسط و اصناف صور جمادیه و اعداد انها نیز در فضیلت وجود و
قبول اثار شریفه متفاضلند چنانکه بعضی قریبند بمرتبه عنصریه مانند جص و نوره
و بعضی قریب بمرتبه نباتیه مانند مرجان و در میان این دو طرف انواع و
اصناف کثیره لاتحصی هستند که متفاوت و متفاضلند در قبول اثار و مبادی
افعال و هم چنین طبیعت بتدریج بالا میرود از ادنی باعلی تا انکه ماده را بمرتبه میرساند
که قابل صور نباتیه و اثار ان نیز گردد از اغتذا و تمادی در اقطار و نمو و
نبات و در اثار اقتصار بر حفظ صورت شخصیه نمیکند بلکه اجزا را که ملایم خود بیند

جذب مینماید وانچه دفع میکند وصورتی مثل صورت خودش را بسانی می پوشانند
وتخم را بان کامل میکرداند و ازانجا که بقای شخصی ان در وجود بر سبیل دوام
محالست قدری ازان مواد مجذوبه را جدا میسازد وان را مهیای قبول صورتی
مثل صورت شخصیه خودش میکرداند وبالجمله برای نبات حالات ناقصه بحالات
نبات وافراد متفاضله دران حالات هست چنانکه برای بعضی در حفظ نوع شخصی
احتیاج ببذر و تخم ندارد بلکه بامتزاج اب و تراب و هبوب ریاح و طلوع
شمس میروید واین نوع بافق جماد قریبست و همچنین در فضیلت بتدریج
ترقی میکند و بر فضیلتش در ترتیب و انتظام می افزاید تا انکه قوه میوه دادن و
حفظ نوع را ببذر وامثال ان حاصل کردن دران بهم میرسد و همچنین بر فضایل
ان می افزاید تا انکه قریب بادنی مرتبه افق حیوانی میرسد مانند کرام اشجار از قبیل
زیتون وکرم ورمان اما هنوز قوه ذکورت وانوثت ان ازهم ممتاز نکردیده است
وچون بجایی رسید که اگر ازان جا در گذرد داخل در مرتبه حیوان خواهد شد و در
انجا قوه ذکورت وانوثت نیز ممتاز میکردد مانند نخل وازانجا بمرتبه حیوان برسد
ومراتب انواع وافراد حیوان را قطع نموده داخل در اول مرحله از مراحل انسانیت
میشود وتفاضل وتفاوت واقعه در مراتب انسانیت بحسب مرتبه از جمیع انواع
وافراد بیشتر و ظاهرترست واول مراتب افق انسانی که متصل باخر مراتب حیوانات
انکسانند که در اطراف واقاصی معموره عالم مسکن دارند مانند اواخر ترک که ببلاد
یاجوج وماجوج متصلند واواخر زنج وامثال ایشان که از مرتبه قرده اندکی بالاتر
امده اند ومتوسطین از انسان ساکنان اقالیمند بحسب تفاوت مراتب وکاملان

انسان از افق طبیعت و جسمانیت بر امده اند و بروحانیین ملحق کردیده اند و بحث از
احوال ایشان خارج از علم طبیعیست و در کلمات حکما مذکورست که بقدری که
مزاج باعتدال حقیقی اقرب باشد صورت فائضه بران از مبدا فیاض اکمل
خواهد بود و امام رازی در شرح اشارات میگوید که بصناعت طب ثابت
شده است که اعدل اعضا عضو جلد انمله سبابه است وانچه نسبت بتمام اعضا از اعتدال
دورترست قلب است پس باید که تعلق نفس بجلد انمله باشد نه بقلب و محقق طوسی
ازان جواب داده است که اعدل اعضا بودن جلد انمله دلالت نمیکند بر انکه اعدل
امزجه باشد بر سبیل اطلاق زیرا که اعضا از ان حیثیت که اعضا اند هیچیک باعتدال
قریب نیستند بجهت انکه دو جرم ثقیل بر انها غالبست و ایضا نفس اول
باعضا تعلق نمیکیرد و مزاج اعضا مستعد قبول صورت حیوانیه نیست چه جای
صورت انسانیه بلکه متعلق نفس مزاج ارواح است که اجزا ثقیله و خفیفه
دران قریب بهم مساوی اند واین است اول چیزی که نفوس بان تعلق میکیرند
وبعد ازان نفوس برای حفظ ان ارواح باید که حفظ کمال شخصی ان
خودش در اول محتاج میکردند بعضوی که ان ارواح دران قرار کرفته ان
عضو مانع باشد از تفرق ان ارواح وان عضو قلب است پس بعضوی
دیگر که غذا بان برساند وان کبد است و بعضوی دیگر که مبدا حس و حرکت کردد
وان دماغ است پس بسایر اعضا بعد از عضوی بحسب حاجات نفوس
در افعال مختلفه مترتبه تا انکه منتهی میکردد بجلد انمله وغیر ان وبجمیع امور
شخصی مستقیم میکردد و بر تفصیلی که در کتب طبیه مذکورست وامثال این مسئله

برکسیکه ناظر در کتب ایشان باشد مخفی نمیماند ولکن من لم یجعل الله له نورا فما له من نور
وصاحب محاکمات گفته است که این کلام مستقیم نیست زیرا که شیخ در چند موضع از قانون
تصریح نموده است که روح وقلب از جمیع آنچه در بدن موجود است احرّند وحرارت اینها
دو بحد افراط است وغالب بر جوهر روح دو عنصر خفیفند پس قول بانکه خفیف وثقیل
در آن متساوی اند منافی آن است وشارح فاضل هدایه میگوید که کلام محقق طوسی در
اینمقام در غایت استقامت وصواب است وآنچه شیخ تصریح نموده است که روح
وقلب احرّند از هرچه در بدن است منافی آنچه محقق ذکر کرده است نیست بلکه اعتدال
آن دو اقتضا میکند احرّیت را ومعنی غلبه خفیفین بر ارواح آنست که باضافه با اجزای باقی
اعضا چنین‌اند وازاین گذشته میگوئیم که غلبه خفت بر جسمی منافی آنکه نسبت بجسم دیگر اقرب
بتساوی باشد نیست زیرا که میتواند شد که غلبه خفت براین جسم اقل از غلبه ثقل بر آن جسم
باشد وکسی که حرارت وخفت را بر قلب غالب داند بمشاهده آن ثقل طبیعی وکثافت از
انصاف بیرون خواهد بود وصاحب بعد از آن گفته است که حق در جواب آنست که کلام
شیخ در اعتدال نوعی است نه در اعتدال عضوی زیرا که تعلق نفس بمجموع بدن است
باعتبار آنکه تعلقش بحسب تدبیر وتصرف است واینمعنی باعضا البته تمام نمیشود پس
مزاجی که مهیای فیضان نفس است مزاج عضوی از اعضا نمیتواند بود بلکه مزاج جمیع بدن
یعنی امزجه اعضا میتواند بود واین مزاج باعتدال اقرب است از امزجه انواع دیگر و
اینکه اول تعلق نفس بقلب است یا بروح بحثی دیگر است وآنچه قوم گفته‌اند بسبب آنست
که تعلق نفس ببدن بجهت استکمال است واستکمال باعمال وحرکاتی که صادر از ارواح است
حاصل میشود ومنشأ ارواح قلب است واگر کسی گوید که چون تفاوت صور در کمال بحسب

اختلاف مراتب اعتدال است حتی آنکه اکمل کیفیات بهر قدم که تمام تر باشد نسبت بمبداء
بان اکمل وصورت فائضه بران افضل میباشد پس باید که صورت فائضه بر جمله اکمل
اکمل صور باشد زیرا که اعدل اعضا است وحال آنکه چنین نیست میگوئیم که در اعتدال
همان استحقاق صورت است ولیس بمجرد همین در فیضان صورت کافی نیست بلکه
باید ممتزج بان معنی محل تصرف صورت نیز تواند بود وعضو چنین نیست وشارح
فاضل در شرح هدایه بعد از نقل این کلام از محاکم میگوید که خلل وقصور در این
کلام بر خبیر مخفی نیست وتحقیق حق در اینمقام که محل لغزش اقدام افهام است
مستدعی اظهار چیزی از خبایاست وبدانکه بدن را جهة وحدت طبیعیه است باعتبار
ذات واحده متشخصه وجهت کثرتی نیز هست باعتبار آنکه صاحب اجزاء متکثره متخالفه
الامزجه است ونفس را ببدن دو تعلق است یک تعلق اجمالی ودیگر تعلق تفصیلی ومنشأ
تعلق اجمالی مزاج نوعی واحد متمیز از امزجه انواع دیگر است ومنشأ تعلق تفصیلی امزجه
عضوی تفصیلی است وچنانکه اعدل امزجه نوعیه مزاج انسانی است واعدل امزجه
اعضا مزاج روح بخاری لطیف است همچنین نفس فائضه بران از روی اجمال
وبر روح بخاری وسایر اعضا بحسب ترتیب از روی تفصیل باید که اشرف نفوس
وصور باشد وآنچه در کلام شیخ واقع شده است از آنکه تعلق نفس بمجموع بدن است
نظر باعتبار اول است وآنچه در کلام محقق وارد شده است که مزاج مستعد برای
قبول نفس مزاج روح است نظر باعتبار ثانی است ومنافاتی میان دو قول نیست
واین مسئله از طبیعیات نظیر آن مسئله است از الهیات که جمعی از حکما بان
تصریح نموده اند که عالم بجمیع اجزائها حیوان واحد است وبرای آن نظام

واحدی است که انسب لنظامات حکمیه است و باین اعتبار صادر از
حق است بدون توسط چیزی و صاحب اجزاء کثیره بودن عالم منافی صدور آن
از مبداء واحد من جمیع الوجوه نیست و از این لازم نمیاید که کثیر از
واحد صادر شده باشد زیرا که برای عالم دو جهت است جهت وحدت تخصیصیه
و جهت کثرت اجتماعیه و فرق میان این دو بر وجه اجمال و تفصیل است
و بنظر بجهت وحدتش حکم میشود باینکه بالذات بواجب واحد بحق مستند است
بدون واسطه و شرطی و بنظر بجهت کثرتش حکم میشود باینکه صادر است بترتیب
سببی و مسببی باین نحو که ابسط و اشرف اجزاء آن بفاعل حق اقرب است
و تالی است در صدور آنچه تالی است در بساطت و شرف و هم چنین
تا آنکه منتهی میگردد باقصی مرتبه وجود و مقصود حکما در اثبات قول
بوسائط و عدم نسبت مجعولات و منکرات بباری تعالی تصحیح صدور
عالم است باعتبار حیثیت کثرت و تفصیل و عدم مناسبت بعضی از اجزاء
عالم بدون توسط بامعلولیت و مجد باری تعالی نه باعتبار جهت وحدت تخصیصیه
آن بجهت آنکه در عالم باین اعتبار هیچ کثرتی نیست و این اصلی است
شدید النفع که در مواضع بسیار طالب را نفع میرساند فصل ششم در ذکر
طبقات عناصر بباید دانست که عناصر موجود بر محوضت و صرافت قلیل
الوجود است زیرا که قوای اجرام سماویه در آنها نفوذ میکند و در سفلیات
بارده احداث حرارت می نماید و باین سبب بخار و دخان حادث میگردد
و بجانب علو بالا میرود و بخار و دخان با آب و هوا مخلوط میگردد و اگر

عنصر خالصی یافت شود اجزاء علویه از عنصریت خواهد بود که ابخره و ادخنه بآن
موضع نمیتوانند رسید و اگر برسد تا آنرا مستحیل بخود میگردانند و شاید که در باطن ارض
از ادیم آن دور است ارض خالص یافت شود و بواسطه آنکه تاثیر سماویات بقدر
معتد به باین موضع نمیتواند رسید و عنصری دیگر بآن حد رسوب نمیتواند نمود و بنا
براین شاید که برای ارض سه طبقه باشد اول طبقه ارض مایل بمحوضت دوم طبقه
طینیه که از ماء و ارض مخلوط است سیم طبقه منکشفه از ماء که شعاع شمس از آن انکشاف یافته
و طبقه چهارم از عناصر طبقه ماء است اگر چه طبقه تامه نیست و احاطه کلی بر ارض
ندارد و ظاهر این است که برای ماء طبقه کلی بنحو همین که بر روی زمین ظاهر است
نبوده باشد زیرا که اگر طبقه دیگر از ماء در باطن ارض باشد یا در وسط ارض قرار خواهد
داشت یا در جانبی از آن و قرارش در وسط یا بحسب طبع است و یا بقسر و بحسب
طبع نمیتواند بود زیرا که لازم میاید که ماء اثقل از ارض باشد و بقسر نیز نمیتواند بود زیرا
که قاسری که ماء را در آنجا مقسور گرداند نیست و اگر در جانبی از جوانب ارض باشد
کلیت ماء در بقعه صغیره از ارض محصور خواهد بود و باید که کلیت ماء لا اقل از تمام
ارض کمتر نباشد و برای هوا نیز طبقات مختلفه است باعتبار آنکه هم بخار و هم دخان
در هوا صعود می نمایند لکن حرکت دخان بسبب فوق از حرکت بخار بیشتر است
زیرا که در حرکت خفیف تر و نفوذ شدت حرارت در آن قوی تر است و مراد ببخار
چیزیست از رطب که بالا رود و مراد بدخان چیزیست از یابس که بالا رود و چون
بخار بحسب حقیقت آبست که اجزایش مصغر شده است و طبیعت آب بذاته برودت
و یبوست در آن نیست که حفظ حرارت مصعده را در زمان طویل در آن توانند

نمود و چون سخن از ان زائل میکرد و انقضاء برودت بحسب صورت میکند پس باید که
جزو بخاری از هوا ابرد از سایر اجزا باشد لکن هرچه از ان جزو که مجاور ارض است
گرم است و بعد از ان طبقه زمهریریه است که بحرارت شعاع گرم نمیشود و بعد از ان
طبقه هوائیست که بخلوص نزدیکتر است و بعد از ان هوا و دخانات که
گویا از هوا و نار و ارض مخلوطاست و بعد از ان طبقه نار صرف است پس طبقات
تامه عناصر که بر یکدیگر احاطه دارند هشت طبقه اند ارض قریب بخلوص یا خالص
و طبقه طینیه و طبقه مرکبه از اب و صحراها و کوهها و چهار طبقه هوا بر ترتیب مذکور
و طبقه نار

فصل هفتم

در بیان تعاقب حر و برد و اظهار سبب ان بدانکه در عناصر بلکه
در جمیع مرکبات هم چیزی هست که بتعاقب حر و برد موسوم است و ان عبارت از این است
چون حرارت بر ظاهر چیزی مستولی میگردد باطنش سرد میشود و بالعکس و بهمین سبب
میاه ابار وقتی در زمستان گرم و در تابستان سرد میباشد و کلام اوایل در سبب
ان مختلفست چنانکه بعضی گفته اند که حر و برد از یکدیگر میگریزند چنانکه شخص از دشمن
میگریزد و چون یکی بر ظاهر مستولی گردید دیگری بسوی باطن میگریزد و چون بر باطن
مستولی گردد بسوی ظاهر میگریزد و این مذهب موجب نیست که بر سوق انتقال
جایز باشد و از شانش انتقال از جزوی از موضع بجزوی دیگر بوده باشد بلکه از
موضعی بموضعی دیگر انتقال تواند نمود زیرا که بسیار میشود که در باطن جسمی جسم
دیگر است که از ان منفصلست و محصلین انتقال عرض را انکار می نمایند
و بعضی دیگر گفته اند که این معنی در جائی متحقق میشود که جسم لطیف حاری که در
ان نفوذ تواند نمود ان را گرم سازد یا جسم لطیف باردی که در ان نفوذ تواند

نمود ان را سرد سازد پس اگر ان جسم حار باشد و بر وی بر ظاهرش مستولی
گردد بخار را در باطن ان محتبس میگرداند و نمیتواند تحلیل رود و باین سبب تسخین
زیاد میگردد و اگر مستولی حرارت باشد ظاهرش را متخلخل میکند و کثیف میگرداند زیرا
که ان جسم لطیف تحلیل میرود و اکثر این گروه امر تعاقب در ابار را تصدیق نمی کنند
و میگویند که این غلطهای حسی است مانند کسیکه در زمستان داخل حمام شود اگر در
اول دخول اب فاتری بر بدن ریزد ان را گرم میپندارد و بعد از ساعتی اگر
همان اب ببدنش برسد سرد میشمارد و حال ابدان در نسبت با ابار و قنوات
و ابار همین حال است یعنی بدن از ان اب سردتر است لهذا ان را
گرم میدانند و در تابستان بدن گرمتر است و ان اب را سرد می پندارند
و شیخ در دفع این توهم میگوید که اگرچه این حالت نسبت ببدن گرم و سرد
ممکن است اما در خصوص اب قنوه و چاه چنین نیست که این لا
زیرا که ما اب در هر دو فصل امتحان نمودیم و دیدیم که چون یخ را در
در ان اب انداختیم زودتر گداخته شد از انکه در تابستان در همان اب انداختیم
و گرم نمودن بدن در زمستان بنحویکه معادل گرمی ان در تابستان گردد امکان
صعب نیست و چون چنین کردیم در زمستان اب را گرم یافتیم و در تابستان
سرد و بسیاری از ان ابها در زمستان قریب بان میشود که یخ سرد شده باشد
و در احوال طبیعت نیز امور جزئیه هست که تکذیب این رای می نماید و لکن
حق در سبب ان این است که برای جسم طبیعت مبرده و مسخنه هست که
بطبیعت ذات خود را و انچه محیط و در یا متصل ان باشد گرم و سرد میسازد

وچون قوه واحده در موضع عظیم فعل کند فعلش در ان موضع از فعل در موضع صغیر ضعیف
تر وکمتر باشد ودر موضع صغیر قوی تر وبیشتر باشد واین امریست که تجربه بر آن دلالت
دارد پس میگوییم که چون در جسمی در خود تش یا در جا در تش مبداء سخنی باشد وان مبداء
همان نار کرم ساز د از تش ودر کل اضعف از اثر تش خواهد بود ودر ان جزوی که اصغر از
کل است پس چون برد بر اجزاء ظاهر ان مستولی گردید وفعل طبیعت سخنه در ان ظاهر
ممتنع شد منفعل ماده اجزاء باطنه خواهند بود وانها اکل اقلند فلهذا التسخن والتفعل
اشد از تسخن کل خواهد بود بهمین قوه این است انچه شیخ رئیس در این مقام گفته است ومجال
بحث دران هست وبالجمله معنی تعاقب بتجربه ثابت است **مقاله سیم** در کائنات الجو
ودر ان شش فصل است **فصل اول** در ذکر احوال مشترکه کائنات الجو بدانکه
مراد از ان مرکبات غیر تام المزاجی است که اکثر انها در میان زمین واسمان در هوا
حادث میگردد وانها را اثار علویه نیز میگویند وپیش از این اشاره شد که چون قوای
فلکیه خصوصا شمس در عناصر باذن باری تعالی تاثیر نماید وعناصر مخلوط گردد از ان
موجودات مختلفه حاصل میشود واول انها بخار ودخان است والکال میگوییم که چون
قوای فلکی بواسطه انحان تهییج حرارت نمایند از اجسام مائیه بخار حادث میگردد واز
اجسام ارضیه دخان ومراد ببخار مرکبیست از هوا وماء وبدخان مرکبی است از نار
وارض وبتوسط این دو در هوا ودر زمین ابر وباران وبرف وتگرگ وضباب
وطل وصقیع ورعد وبرق وصاعقه ورباح وقوس قزح وهالات وشهاب
وزلزله وانفجار عیون حادث میگردد واول واسهل ترکیبی که از عناصر حاصل
میشود کائنات الجو است وبرای انها صورت نوعیه که حافظ انها در زمان معتدبه

باشد نیست لهذا در اندک زمانی ترکیب ان منحل گردیده هر یک از عناصر انها بمرکز
خود بر میگردد وتامل در بناء حمام وعوارض ان نیکو معین است برای ادراک
کائنات الجو وبسیاری از حوادث انها بلکه تدبر در انچه از ارض معده انسانی متفرع
میگردد وبزمهریر دماغ میرسد واز انجا بتنقیهای واقعه در وجه نزول میکند
معینی بر ان است مانند ماتر اسور انفسیه که بر احکام افاقیه دلالت دارد
فصل دویم در بیان اسباب تکون سحاب ومطر وانچه بانها متعلق است بدانکه
سحاب جوهر بخاری متکاثف است که در میان هوا حرکت میکند وگویا جوهریست
متوسط در میان اب وهوا وگاهی متکون میگردد از انچه که لطیف شده است
وببالا رفته است وگاهی از هوائی حاصل میشود که منقبض ومجتمع گردیده است وبیشتر
در شفا گفته است که ما تکون سحاب را بالیقین مکرر مشاهده نموده ایم وضرورتست
که ان بخار در هر وقت بموضع شدید البرد یعنی بطبقه زمهریریه از هوا برسد
بلکه گاهی میشود که بخار بسببی از اسباب متکاثف میشود واز ان باران میریزد مانند
انکه چیزی رافع رد دهنده ان در امر انکه بریاح است که گاهی مانع از صعود ان
میگردد واز عقب مدد بان میرسد وباین سبب متکاثف میشود ویا انهست که
باد از اف رسیده ابدی اجتماع بسبب انکه کوهی در طرف باد است یا انکه
باد مخالف از ان جانب میوزد وگاهی متاخر بمتقدم ملحق میگردد بدون انکه
در پیش ان مانعی باشد وگاهی بسبب شدت برد منکثف میشود واکثر ان است
که بالا میرود وتا بجائی که کره زمهریریه است وگاهی دخانی که بان امیخته است ازا
اعانت ببالا رفتن میکنند وچون سرد شد غمام میگردد ومستحیل باب میشود وقره

میریزد و اما طل که آنرا بفارسی شبنم میگویند از سحاب متکون نمیشود بلکه بخاری لطیف
متباطی در حرکت که اندکی بالا رفته است چون سردی شب بآن میرسد از استحاله
آب میگرداند و در اجزاء صغیره که مرئی نمیشود نزول میکند و در نزد اجتماع معتدبه
میگردد پس اگر سردی بآن رسید و آنرا منجمد گرداند صقیع میشود و آن چیزیست که
نسبتش بطل مثل نسبت ثلج است بمطر و بسیار است که در حالیکه سحاب منجمد
میگردد پیش از آنکه آب آن قطره شود سردی بآن میرسد و آنرا منجمد میگرداند و
بآن جهت فرو میریزد و آن ثلج است و اگر بعد از قطره شدن سردی بآن
رسید و آنرا منجمد گرداند برد یعنی تگرگ میشود و بیشتر این است که برد در ربیع
و خریف میباشد و در شتا و صیف کمتر اتفاق میافتد و سبب عدم وجودش
در صیف ظهور دارد و در شتا بسبب آنست که برد شتوی هرگاه شدید باشد موجب
حدوث ثلج میشود و آنقدر فرصت نمیدهد که اجزا قطره شود و اگر ضعیف باشد
هیچ عمل نمیکند و در ربیع و خریف مادام که سحاب تکاثف تام بهم نرسانیده است
حرارت بر آن محیط است و نمیتواند که ثلج منعقد گردد و چون استحصافش محکم گردید
و هوا حار و ریاح و قویه حاره بر آن احاطه نمود برودت دفعة بباطن سحاب
میگریزد و دفعة در سحاب استحصاف حادث میگردد و باعتبار تعاقب حر و برد
در آن استحصاف قطرات را جمع میکند و باعتبار آنکه بسبب حرارت متخلخل گردیده است
استعدادش قبول برد را کامل شده است پس زودتر منجمد میگردد چنانکه آبی که
گرم شده باشد و فاضل شارح در شرح هدایه گفته است که در بعضی بلاد حاره
چون خواهند که آب را سرد نمایند اول آنرا گرم میکنند و بعد از آن سرد میسازند

وبالجمله

و بالجمله باین سبب تگرگ در خریف بیشتر میباشد باعتبار تخلخلی که در عناصر بواسطه
حرارت صیف بهم رسیده است و شیء متخلخل حر و برد را بهتر قبول میکند و گاهی میشود
که قطره که از ابر جدا میشود در باران است و چون بجز حرارت رسید باعتبار تعاقب
منجمد میگردد باعتبار آنکه فعل عرض حرارت اشد است و گاهی اتفاق میافتد که بخار
حاری که متصل بزمین نزدیک است بباد سردی بر میخورد و آن باد بحرکت خود آنرا
جمع میگرداند و بسردی که در آن هست آنرا منجمد میسازد و تگرگ حادث میگردد
و هر تگرگی که از ابری متکون گردد که از زمین دور باشد دانهای آن کوچک و گداخته
و مستدیر خواهد بود و اگر دانهای آن بزرگ باشد خصوصا در صورتیکه مستدیر نباشد
از ابری حاصل شده است که بزمین نزدیک بوده است این است اسباب تولد
سحاب و مطر و برد و ثلج و طل و صقیع و اما ضباب که آنرا بفارسی میغ میگویند از
جوهر سحاب است اینقدر هست که قوام سحاب در آن نیست و اگر از علو نازل
گردد خصوصا بعد از باران منذر بصحو است و اگر از سفل بالا رود و تحلیل نرود
منذر بمطر است **فصل سیم** در بیان اسباب حدوث رعد و برق و صواعق و
شهب و آنچه بآنها تعلق دارد بدانکه بخاری که غمام از آن متولد میگردد و غالب است
که بدون مصاحبت دخان متصاعد نگردد خصوصا در فصول حاره و گاهی میشود که
انفصال دخان از آن بخار بآسانی صورت میگیرد و گاهی بدشواری بلکه در آن
باقی میماند و به برودت بخار سرد میشود و اجزاء آن مجتمع میگردد و در میان سحاب
محتبس میماند و طرف اعلی بخار را الکثف و ابعد از قبول انخراق می یابد و آن سحاب
آن را ریح عاصف میگرداند و پست سفلی که در آن اثر آن جهت تخلخل بیشتر است

میل میکند وگاهی به برودت کمتر در ان از ان بجانب اسفل میل میدهد هرچند کثافت
جانب اعلا مانع از نفوذ در ان طرف نباشد و با لجمله وزیدن باد در هوای لطیف
موجب حدوث صوت میگردد چه جای وزیدن ان در سحاب کثیف و رعد صوتی
که از ان مسموع میشود و چون در ان دخان مایه ثقیل و ارضیت موجود است
و بفعل حرارت و حرکت مزاجی قریب بمزاج دهن بهم رسانیده است و حاصل
شده است که بادنی سببی مشتعل میگردد بقوت تسخین حاصله از حرکت مشتعل میشود
پس اگر بسرعت منطفی گردید برق است و اگر بسرعت منطفی نگردید بلکه بر اشتعال
باقی ماند تا بزمین رسید صاعقه است و گاهی باعتبار احتقان حری که از برد
ظاهر گردیده است مشتعل میگردد و حدوث رعد و برق در زمان باهم است اما
احساس برق اول واقع میشود زیرا که در احساس صوت حرکت هوا ضرور است
و حرکت در زمان واقع میشود بخلاف رویت که وجودش بزمان تعلق ندارد
و مجرد موازاه و اشفاف برای حصول ان کافی است و گاهی برق سبب
حدوث رعد میشود باین نحو که از انطفاء ریح مشتعل در سحاب صوتی حادث
میگردد و ان صوت بعد از زمانی بسبب مذکور بگوش میرسد و غالب این است
که با هر برقی رعدی باشد اگرچه مسموع نگردد زیرا که از نفوذ نار متحرک در سحاب
البته صوتی حادث میگردد اما با هر رعدی برقی باشد معلوم نیست زیرا که بنابر
که در حرکت هر ریح عاصفی که از ابر بیرون میاید ماده باشد که مشتعل گردد
و انچه بعضی گفته اند که رعد از اصطکاک غیوم حاصل میشود بعید است مگر اگر ریاح
در ان بهم رسد و او از رعد بجهت ریاح خارقه و سحب ممزوقه و بسبب اوضاع

انها میگیرد و با نگریم اوان از کدام قسم است مختلف میگردد و صاعقه گاهی لطیف
میباشد که در جسم متخلخل نفوذ میکند و انرا نمیسوزاند و اگر بجسم مندمجی برخورد
انرا میگدازد چنانکه گفته اند که طلا در کیسه را میگدازد و کیسه را نمیسوزاند مگر انکه
باعتبار ملاصقه با طلا که اخر بسوزد و فاضل شارح میگوید که بتواتر بما خبر رسید
که در بلده ولارت ما بعضی از صاعقه بر قبه شیخ عبد الله ابن خفیف واقع
شد و قندیلی که در ان بقعه او بخته بود گداخت و چیزی دیگر را نسوخت و اما
اثاری که در جو مرئی میگردد از قبیل شهب و نیازک و ذو ذنب و امثال انها از
دخان متکون میشود زیرا که صعود بخار تا بان حد میسر نیست و بیشتر انها از موضع
برسد سرد میشود و در دخان اجزاء ارضیه هست که حافظ حرارت باشد و چون
بطبقه اخیرین از هوا که باعتبار بعد از ارض دائما حار بالفعل است و مجاور
نار هم نزدیک است برسد مشتعل میگردد پس اگر ماده ان لطیف است بسرعت
ملتهب میگردد و شهب از ان حادث میگردد و چون اجزاء ان مبدل بنار صرف
گردید چنان بنظر میاید که منطفی شده است باعتبار انکه نار صرف مرئی نمیشود و اما
عدم اشتعال در ان بسببش حرکت نار از جانبی بجانبی دیگر نیست چنانکه بعضی توهم
نموده اند بلکه سببش چنانکه محقق طوسی در شرح اشارات بیان فرموده است
انست که اول طرف عالیش مشتعل میگردد و بتدریج اشتعال تا اخر ان
میرسد و ان اشتعال ممتد برسمت دخان تا اخر ان مرئی میگردد و اگر
ماده ان کثیف باشد و نار بان تعلق گیرد بنحوی از تعلق محترق میشود بدون
انکه مشتعل گردد و ان احتراق در ان ثابت میماند و علامات هائله سیاه

وسرعت بحسب شدت وضعف غلظت ماده مرئی میگردد واگر در کثافت
تام وشدید باشد ناربان تعلق قوی بهم رساند ان اشتعال ثابت ودائم
میماند ودر ایام شهور منطفی نمیگردد بقدر کثافت ماده وکثرت استعداد
وگاهی بصورت ذوابه وگاهی بصورت ذنب وگاهی بصورت رمح
وگاهی بصورت قرن وگاهی بغیر این صور بنظر میاید وگاهی در تحت
کوکبی واقع میشود وبحرکت کره نار که بحرکت فلک متحرک است حرکت میکند
وچنان می نماید که ان کوکب ذوابه یا ذنب یا لحیه یا قرنی بهم رسانیده است
وگاهی میشود که چیزی از ان تا بزمین میرسد وبر انچه وارد گردد میسوزاند
وانرا حریق میگویند وشیخ در شفا گفته است در سال سیصد ونود ونه از
هجرت چنین اثری حاصل شد وقریب به ماه باقی ماند وبتدریج لطیف
گردید باینمعنی که در اول مایل بسیاهی وسبزی بود وبتدریج سفید شد تا بر
طرف شد وحقیر در خاطر دارم که در حدود سنه یکهزار ویکصد وهشتاد ودو
ذنبی در طرف شمالی شعری شامی ظاهر شد ودر اول بقدر ذراعی بنظر مینمود
وبتدریج بر طول افزود تا انکه بقدر ربع دور رسید وبعد از ان بتدریج کوتاه
شد تا انکه بالمره مضمحل شد وهم چنین در حدود سنه یکهزار ودویست وبیست
از هجرت قریب بدب اکبر دو ذوابه بهم رسید ودر اول کوچک وصاحب
یک گیسو بود وبتدریج بر ان افزود وگیسوانش بسیار طولانی شد وحرکت
مشرق وجنوب برای ان بود تا انکه قریب بسعد السعود رسید ومدت
بقایش از سه ماه تجاوز نمود وامام رازی گفته است که هرگاه بخار دخانی

لزج دهنی مرتفع گردد وبالا رود تا انکه بکره نار رسد بدون انکه انفصالی از زمین
منقطع گردد مشتعل میگردد ونار دران دودی ایستاده وچنان بنظر میاید که از ره یا اتشی از اسمان
بزمین میاید وچون بزمین رسید ان ماده را که منبع انست بالکلیه میسوزاند وبهر چیز نزدیک ان باشد
وفرود امدن نار دران دخان مثل انست که چراغی که تو خاموش کنند ودر زیر چراغ دیگر
که افروخته باشد بدارند دخان ان چراغ خاموش شده بچراغ افروخته
برسد وشعله از ان در همان دود فرود میاید تا انکه بفتیله چراغ خاموش
شده میرسد **فصل چهارم** در بیان اسباب ریاح بدانکه سبب اکثر ریاح در حدوث
ریاح دخانی است وبرودت جهه سبب ریاح میشود یعنی که اکثری است که چون
ادخنه کثیره متصاعد میگردد وسردی بالا میرسد وان را ثقیل میگرداند یا
انکه حرکت هوائیکه در فوق واقع است مانع صعود ان میشود بالجمله بسببی
از قبیل این اسباب بر میگردد وسبب حدوث ریاح میشود ودیگر که عقلی است
انست که از ادخنه متولد میگردد پیش از انکه بکره بارد برسد یا انکه حرکت هوا
فوق انرا از صعود باز دارد بلکه خود منصرف بجهتی میشود بجهه انکه منعقد شده
متموج است یا انکه ریحی دیگر انرا ملاقات نموده بجهتی حرکت میدهد واما
حدوثش از جز دخانی انست که گاهی که بخار متصاعد میشود چون بکره
زمهریره میرسد وکسب برودت انجا می نماید وبسوی زمین بر میگردد و
باعث حدوث ریاح میشود وگاهی هوا بنفسها بحرکت میاید بجهه
تخلخل یا تکاثفی که در جهتی از جهات بواسطه حرارت یا برودت حادث
میگردد وهوای ان ناحیه منبسط یا منقبض میشود وسبب حرکت هوا میگردد

وگاهی میشود که هم تکاثف هوا در ناحیه و هم تخلخل ان در ناحیه مقابل ان سبب حدوث
ریاح میگردد چنانکه در ربع معموره از ارض در زمستان بیشتر باد جنوب میوزد و در صیف
باد شمال و شیخ در شفا گفته است که سبب حقیقی ریاح دخان است و دلیل بر انکه
بخار نیست ان است که در اکثر ایام در میان باران که ماده اش بخار است و باد نمیشکند
و در سالی که بخار رطب و باران بسیار است باد کم میوزد و در سالی که باد بسیار میاید
باران کم می‌بارد ولکن گاهی باران معین بر حدوث ریاح میشود بسبب انکه زمین را تر
میسازد و ارتفاع اجزاء لطیفه ارضیه را اسان میگرداند و باعث حصول برودت
در اجزاء دخانی که سبب نزول ان است نیز میشود و ریاح نیز گاهی معین بر تولد مطر
میشود بانکه اجزاء سحاب را جمع میکند و از اطراف رسیده و برودت انرا باعث تعاقب
در باطن مجتمع میسازد ولکن بیشتر است که مطر دخانی را تر میسازد و انرا تسکین
میگرداند و از صعود مانع میشود و نمیگذارد که بعضی از ان ببعضی دیگر متصل گردد و حرکت
بواسطه ثقل مستفاد از رطوبت نزول نماید حرکتش ضعیف خواهد بود و محدث
ریاح نمیتواند شد چنانکه ریاح نیز در اکثر اوقات سحاب را متفرق میسازد و ماده اش
بحرارت خود لطیف و متفرق میگرداند و بالجمله بیشتر است که هبوب ریاح موجب
صحو میشود و اما زوبعه که گردباد شهرت دارد سبب اکثرش ریاح ثقیله رطبه است
که نازل میشود و بجزئی از ابر در حال نزول بر میخورد و بان سبب پیچیده میشود و
باستداره نزول میکند و گاهی اعوجاج منافذ خروج دخان نیز مزید علت التوا
و پیچیدگی ان میگردد چنانکه موی مجعد گاهی سببش اعوجاج منابت است و گاهی
سببش انست که رگهی بجانب اسفل میاید و بزمین میرسد و بهن میشود و رگهی

دیگر از جنس همان ریح از راه ملاقات ممانعت مینماید و موجب التوای ان میشود و گاهی
از تلاقی دو ریح شدید یا غیر شدید حادث میگردد و شیخ در شفا گفته است که علامت
زوبعه نازله انست که پیچیدگیهای ان بالا میرود و پائین میاید چنانکه گویا رقص میکند
و علامت صاعده انست که پیچیدگیهایش ببالا میرود و گاهی میشود که زوبعه مشتمل است
بر قطعه از ابر بخار مشتعل و چنان بنظر میاید که اتشی است که دوران مینماید و
ریح حاره محرق که بسموم اشتهار دارد سببش احتراق انست یا شعله سماویه
یا انکه از بقیه ماده شهب حادث گردیده است و یا انکه باراضی بسیار گرم مرور
نموده است و از ان بوی سوختگی بمشام میرسد **فصل پنجم** در بیان اسباب انفجار
عیون و زلزله و انچه بانها تعلق دارد بدانکه چون بخار در خلل و فرجی که در داخل زمین
موجود است محتبس گردیده و از برودت زمین سرد شده منقلب بمیاه شد و
باعتبار وصول مدد بجهتی بسیار شد که ان افضیه وسعت انها را نداشت لابد بجانبی
میل میکند و زمین را منشق میگرداند و بیرون میاید و انفجار عیون عبارت از انست
و اما عیونی که پیوسته جاری است سببش یا ان است که تالی سابق را دفع مینماید
و یا انکه ضرورت عدم خلاء ان را جذب میکند بانمعنی که ان بخاری که اب میشود
و بیرون میاید بمکانش جزئی دیگر کشیده میشود تا انکه خلا لازم نیاید و ان نیز اب
منقلب شده بیرون میاید و بعضی تابع بعضی دیگر میگردد و بر سبیل دوام جاری
میباشد و اما عیون راکده از ان جهت حادث میشود که از کثرت مواد و قوت انها
بحدی نرسیده است که معادن شدیدی داشته باشد یا لاحق سابق را دفع نماید
و اما ابار و قنی متولده از ان جهت است که قوت بر شق زمین با ان نیست و چون

ثقل زمین از روی ان بر داشته شد منفذ پیدا میکند که با دنی حرکتی مندفع میتواند شد
پس اگر سبیلی برای ان باشد فتنه است والا بجز ولنسبت فتنه بجز مثل نسبت عیون
سیاله است بر اکده و ابو البرکات بغدادی میگوید که این میاه متولد است از ابخره
ما چه که در نقبهای زمین متفرق است وجمع میگردد وبعضی او را در این قول تصدیق
نموده اند و مؤید گردانیده اند بانکه میاه عیون و ابار و قنوات بزیادتی تموج
زیاد میگردد و شیخ در کتاب نجات گفته است که از ابخره چشمها جاری میشود و ان
میاه نهرها شده در دریا امده می نماید واز دریاها و انهار و بطایح وبطون جبال بار دیگر
ابخره متصاعد میشود و بار دیگر باران و بدل انچه بتحلیل رفته است میشود و پیوسته
این امر در گردش است و چون بخار و دخنه و ریاح در زمین غلیظ گردد بنحوی که نتواند
که در مجاری ان نفوذ نماید بجهت شدت تکاثف زمین باهم مجتمع میشوند و چون امکان
نفوذ ندارند زمین را بحرکت میاورند و بسا باشد که چنان زلزله شدیدی حادث
گردد که قطعه از زمین فرو رود و از ان اتش بیرون اید بجهت شدت حرکتی که موجب
اشتعال دخان و بخار گردد خصوصا در صورتیکه بهر یکدیگر چنان ممتزج گردیده باشند
که بمزاج دهن نزدیک شده باشند و بسا باشد که زمین را بشکافد و از ان صوتها
ی هائل حادث گردد و بسا باشد که از ان قطعه اعالی کوهها چیزی که در زمین واقع است
زلزله حادث گردد وکم اتفاق میافتد که از ان قطع قلل جبال حادث شود وگاهی
در بعضی از نواحی ارض قوه کبریتیه یافت میشود که منبعث میگردد از دخان و
در هوا برطوبت مخلوط میشود واز اختلاط دخان کبریتی واجزاء رطبه هوائیه
مزاج دهنی حاصل میشود و باشعه کواکب یا بغیر ان مشتعل میگردد و در شب اتش

افروخته در ان نواحی مرئی میگردد وجمیع این امور مذکوره اگر بر اراء فلاسفه
نهایت منافی با قول بفاعل مختار نیست چنانکه در باب تلازم هیولی و صورت
معلوم شد **فصل ششم** در بیان سبب حدوث قوس قزح و هاله و انچه باینها
تعلق دارد و بیان ان از تمهید مقدمه ضرورت دارد و ان مقدمه اینست که چون
شعاع نیر یا شعاع بصر بر جسمی صیقلی افتد و در ان نفوذ نکند البته راجع
میگردد و بنحوی که زاویه وصول با زاویه خروج مساوی باشد و بیانش اینست
که اب را سطح صیقلی فرض میکنیم و ح را موضع ناظر یا نیر و زاویه که از وصول
شعاع بسطح صیقل حادث میگردد و مسمی است بزاویه شعاع زاویه اه ح است
و مساوی است با زاویه ب ه د و موضع د را ناظر در جزو ه از سطح صیقل
ملاحظه می نماید اگر شعاع شعاع بصر باشد و اگر شعاع نیر باشد از موضع
ه بموضع د می تابد و شعاعی که از موضع ر افتد البته بموضع ح منتهی میگردد
زیرا که زاویه ا ز ح مساوی است با زاویه ب ز ح پس ح در موضع ر
از صیقل منتهی بناظر یا محل وقوع شعاع نیر میشود و ممکن نیست که موضع ح
در نقطه ه از صیقل مرئی گردد زیرا که زاویه شعاع اه ح اعظم است از
زاویه انعکاس ب ه ح و ان خط شعاعی که بموضع ط از ان سطح منتهی
میگردد و چون زاویه اط ح است مساوی است با زاویه انعکاس که
زاویه ب ط ح است و زاویه اولی که زاویه ده ر است در صورتیکه ناظره
بر طرف شده است ناظر خود را در موضع ط شبیه میکند و چون این
مقدمه معلوم شد میگوییم که قوس قزح حادث میگردد از ارتسام ضوء

بزاعظم در اجزاء رشیه صیقلیه صغیره متقاربه واقعه در غمام همان اجزائی که زاویه
انعکاس شعاع بصری از ان اجزاء بجزء اعظم منتهی گردد و اما شرط صقالت در ان
اجزا بسبب انست که ارتسام در ان صورت تواند گرفت و شرط صغر برای انست که لون
نیر را حکایت کنند و شکل او را حکایت نکنند و اما تقارب در وضع برای انکه بحسب حس
متصل گردد و اما شرط وقوع عقب در غمام جهت انکه شعاع در ان اجزاء رشیه نفوذ نکند
و قوس ظهور بهم رساند و توضیح ان این است که توهم می نمائیم بر افق غربی مثلا نصف کره
غیم را بنحوی که دایره نصف ان کره قائم بر افق باشد و نقطه مرکزش بر نفس افق بوده
سطح مقعر ان کره بجانب مشرق باشد و نیر واقع بر افق مشرقی بنحوی که مرکز نیر منطبق بر
افق باشد و مرکز شمس را ح فرض نموده خطی بر استقامت اخراج نمائیم که بمرکز دایره
نصف کره غیم منتهی گردد و ان را نقطه ب فرض میکنیم و البصر لامحاله موضوع خواهد
بود بر خط مذکور بر نقطه ر مثلا و از نقطه د که موضع بصر است خطوط اخراج مینمائیم
به بسیط مقعر کره غیم که مواجه با نیر است و از ان خطوط خطی که منطبق بر خط اب
باشد بمثل مقدمه مذکوره ببصر بر میگردد و خطوط دیگر مثل خط ده و ده ببصر بر
نمیگردد بلکه هر طایفه از خطوط منعکسه از اجزائی که در نسبت بمرکز مساوی باشند بجزوی
از اجزاء خط اب ح که مجتمع میشوند باعث انکه سطح صیقلی را مقعر فرض نمودیم یعنی
نسبت باجزائی که سطح مقعری از ان حادث گردد اعتبار نمودیم پس لون نیر در ان
اجزائی که خطوط منعکسه انها بر نقطه ح که موضع نیر است مجتمع میگردند ظاهر میشود
و شکلی نیست که وقوع ان اجزا بر سبیل استداره است و ان در صورت مفروضه
نصف دایره است که مرکزش مسامت خطی است که از مرکز شمس بموضع ناظر گذرد

بل

پس هر قدر که شمس ارتفاع بهم رساند مرکز ان دایره منحط میگردد و دایره قوس
از نصف کمتر میشود تا انکه بجائی میرسد که تمامش مختفی میشود و چون در انصاف انهار
در تابستان ارتفاع شمس بسیار است هرگز ان قوس ظاهر نمیگردد و در زمستان
نظر بکمی ارتفاع شمس گاهی در نصف النهار مرئی میشود و نمیتواند شد که قوس هرگز
از نصف دایره بیشتر باشد و مبادا کسی توهم نماید که این بیان مبتنی است بر انکه رویت
نیز در مراه بخروج شعاع است نه بانطباع زیرا که مراد از این بیان اعتبار نسبت است
نه انکه باید که شعاعی بیرون رود و بمراه منتهی گردد و از انجا راجع شود و هر چند بعضی
تفاوتی نیست در انکه قوس قزح و هاله موجود در نفس الامر باشد چنانکه مذهب
اسکندر است و لوشی بطریق استحاله است و یا انکه خیال باشد چنانکه حکما میگویند
و از افلاطون حکایت کرده اند که دلیل بر انکه قوس خیال است انست که ما هر گاه
که با او حرکت میکنیم و این خاص بامور متخیله است زیرا اگر قوس امر موجود قائم
بذات خود باشد بانتقال ما منتقل نگردد و دیگر انکه هر قدر که ما بقوس نزدیک
میشویم انهم بهمان قدر بما نزدیک میشود مثل انکه اگر در میان ما و قوس هزار
ذراع فاصله باشد و ما بقدر صد ذراع بجانب ان حرکت کنیم فاصله بقدر هشتصد
ذراع می نماید و این نیز از خواص امور متخیله است و اما در خصوص الوان قوس
قزح در کتب حکما مذکور است که بلبش امتزاج سواد غیم و بیاض نیر است و مکانیکه
از غمام که ابیض بر اسود غالب باشد سرخ بنظر میاید و مکانی که اسود در ان بر ابیض
غالب میباشد ارجوانی مرئی میگردد و چون هیچیک بر دیگری غالب نباشد کراثی
دیده میشود و بیشتر انست که قوس صاحب سه لون است و دور خارج از ان

که یکی آسمانی است احمر است بعلت کثرت نور و قلت سواد و لون دویم که نیلی است
کراثی است باعتبار تساوی نور و سواد و لون سیم که داخل دایره است ارجوانی است
بسبب کثرت سواد و قلت بیاض و اما دو اصفری که گاهی در میان دو احمر و کراثی
دیده میشود حادث بجهة انعکاس نیست بلکه باعتبار مجاورت لون احمر و لون کراثی
دیده میشود و سببش آنست که چون ابیض در جنب اسود واقع شود بیاض ضعیف
قوی تر می نماید و چون در دور احمر بیاض هست و کراثی مایل بسواد است و طرف
احمر بجهة قرب بکراثی سفیدتر مینماید و سفیدتر از احمر اصفر است و شیخ در شفا گفته
که این سخنان چیزی نیست زیرا که اولی آنست که دور داخل که اقرب است بنیر احمر
باشد و بتدریج بارجوانی مبدل گردد و طرف دیگرش ارجوانی مایل بسیاهی باشد
و آنکه در میان الوان فصل مشترک معینی داشته باشد معنی ندارد و ابحاث
دیگر نیز براین تقریر وارد آورده است و در آخر گفته است که اصحاب ما از شان چیزی
چیزها درین گفته اند که من نتوانم فهمید و شاید غیر من از ایشان فهمد و حقیر میگوید که دلیل
بر آنکه الوان قوس را سبب چیزی دیگر است آن است که در جایی که اجزاء رشیه
موجود باشد قوس قزح در آن مرئی میگردد مثل آنکه چون شخصی پشت بطرف
آفتاب کرده آب را بطریقی که در عرف پف آب میگویند از دهان بیرون ریخته
اجزاء رشیه از آن در هوا موجود گردد قوس قزح بهمان الوان در آن مشاهده
می نماید و هم چنین بنظر کردن در پاره بلور مثلثی که بهشت نما موسوم است جمیع موجودات
برنگ قوس قزح بنظر میآید و گاهی اتفاق میافتد که دو قوس موجود میشود و
هر یک صاحب الوان مذکوره میباشد و گاهی الوان قوس خارج در ترتیب برعکس

الوان قوس داخل است و گاهی بهمان ترتیب است و حقیر هر دو قسم از آن
مشاهده نموده است و اما هاله از ارتسام ضوء قمر در اجزاء رشیه صغیره صیقلیه
متوسطه در تکاثف و اتصال حاصل میگردد و بیان آن بر وجه تعلیمی بعینه مثل
بیان قوس قزح است و تفاوتی که هست همین است که در قوس دو مخروطی
که از خطوط شعاعیه حادث میشد که راس احدهما که راس مخروط حاصل بود در
نزد بصر و قاعده اش در نزد قوس می بود و با قاعده مخروط دیگر که از شعاعات
عکسی حاصل و راسش در نزد نیر بود متحد می بودند متداخل واقع میشدند و در اینجا
متداخل نیستند بلکه در قاعده متحدند و راس احدهما بسمت اسفل در نزد بصر است
و راس دیگر در جانب بالا در نزد قمر و تصویر این و آنکه چه سبب مستدیر بنظر میآید
بعد از تصور آنچه در مقدمه مذکور شد در نهایت سهولت است و احتیاج بتوضیح
و بیان ندارد و اما اثبات آن بسیاق علم طبیعی بنابر آنکه امری موجود باشد چنانکه
بنا شده آن است که بعضی گفته اند که ضوء نیز در غمام رقیق احداث حرکت موجیه
مثل آنکه در آب در وقتی که سنگی در آن اندازند تموجی بر سبیل استداره حادث میشود
و بعضی دیگر گفته اند که چون از شان شعاع خارج از قمر آن است هوای محاذی خود را
لطیف سازد و بقدری که اجزاء محاذی قمر لطیف میگردد اطراف آن غلیظ میشود
و بشکل دایره بنظر میآید و شیخ در شفا گفته است که این دو قول از جنس خرافات است
و الا بایست که هاله در موضع واحد مرئی گردد و چنان نباشد که هر کس از او در
جایی دیگر ببیند و سبب آنکه داخل هاله سیاه دیده میشود و در خارج است یعنی آنکه
هر چه اشراقش از ابیض کمتر باشد و در کنار ابیض واقع شود تیره می نماید و در

انکه سحابی که در تاثیر رقیق باشد که چون بر روی نیر واقع میگردد اثرا نتواند پوشید لامحاله
نیران را از نظر پنهان میسازد چنانکه پاره ابر رقیقی که محاذی قمر شود دیده نشود و اگر
دیده شود بسیار ضعیف می نماید و چون ازان مفارقت نموده الحق واظهر بنظر میاید
و برای شمس نیز گاهی هاله بهم میرسد چنانکه حقیر مکرر اثرا دیده است اما حدوثش از هاله
قمر کمتر است بسبب انکه شدت اسخان شمس قوامی را که برای حدوث هاله ضرورت است
زود بتحلیل می برد و شیخ در شفا گفته است که من دو مرتبه در دور افتاب دایره
دیدم از دایره هاله قمر بزرگتر بالوان قوس قزح و در یکمرتبه دایره تامه بود و در
مرتبه دیگر ناقصه و حقیر نیز در دور شمس دو مرتبه یا سه مرتبه دایره برنگ قوس قزح
دیدم اما هیچ مرتبه دایره تامه نبود و نوبتی دیگر دو دایره ناقصه در حول شمس
برنگ قوس قزح دیدم که فاصله میان ان دو دایره ده دوازده ذراع بنظر میامد
و نوبتی در وقتیکه قمر قریب بافق مغربی بود در شب هاله دایره در طرف مشرق دیدم
شبیه بقوس قزح لکن لونش سفید بود و بباید دانست که حدوث این خیالات
و امثال انها در هرجا که صاحب نوری با اجزاء رشیه موجود گردد ممکن است چنانکه
در حمام مکرر اتفاق میافتد که در حول چراغ دایره بلون قوس قزح مشاهده
میگردد بلکه گاهی با عدم وجود اجزاء رشیه در خارج بهمان قدر که در طبقات مقدم
بر جلیدیه در چشم رطوبتی موجود باشد شخص در حول چراغ و ماه و هرچه نورانی باشد
دایره بلون قوس قزح مشاهده میکند و دیگران که در همان مکان حاضرند ازان دایره
نمی بینند و حقیر حالی از ده و سال متجاوز است که باین مرض گرفتار است و شیخ در شفا گفته است
که شبیهات خیالاتی هستند مانند شموس که در مرایای شدیده الاتصال و الصقاله

حادث میگردند در جنب شمس و شکل و لون شمس را حکایت میکنند و ضوء هم
شدیدا ازان قبول می نمایند و اخراق اثر اکاهی بنظر میرسانند و بسیاری خیالات که
بالوان قوس قزح در کنار شمس حادث میشوند بر سبیل استقامت و سبب استقامتش
انست که انها قطعه کوچکی است از دایره عظیمه که مستقیم بنظر میاید و بیاید
که مقام ناظر و اوضاع سحاب بوضعی است که منحدب را مستقیم می بینند و در این
وجه محل تامل است تذییل شیخ رئیس در ذیل مقاله بیان اسباب کائنات
الجو فصلی اورده است و دران فصل ذکر حوادث کباری که در این عالم اتفاقا
میافتد نموده است و از انجمله گفته است که لفظ طوفان در نزد اهل لغت اسم
غلبه هر یک از عناصر اربعه است بر تمام ربع معمور یا بر بعضی ازان و در عرف
مخصوص است بغلبه عنصر اب و موجب وقوع طوفانات اجتماع کواکب است
بر هیئتی از هیات که موجب غلبه یکی از عناصر بر معموره گردد بشرط انکه
اسباب ارضیه و استعدادات عنصریه از امعاونت نماید و اما طوفان اب
گاهی بسبب استقال بخار بصعقی دفعه واقع میشود و بجهت اسباب عظیمه زمجیه که موجب ان
گردد یا اسبابی که موجب شدت مد شود یا امطار متوالیه دائمه را موجب گردد یا انکه
استحاله مفرطه عنصر هوا را بعنصر اب اقتضا نماید و اما طوفان نار از اشتعالات ریاح
عاصفه حاصل میگردد یا بجهت غلبه کیفیت ارضیه بارده مجمده است که عناصر را مبدل بارضی
میگرداند و اما طوفان هوائیه ریحیه شدیده است که بجا افتاده میرسد و دلیل بر وقوع
طوفان اب اخبار متواتره است بوقوعش و بحسب عقل دلیلش انست که هرچه قابل
زیاده و نقصان است اگرچه در اکثر اوقات است که در حد وسط موجود می باشد

اما وجود طرفین شی از حد امکان بیرون نرفته است و چنانکه اتفاق میافتد که در بعضی
بقاع در سنین متوالیه هیچ باران نبارد و ابعضی در طرف نقصان واقع است
هم چنین میتواند شد که یکدفعه باران بسیار ببارد و طبیعت هوا مستحیل بطبیعت اب
گردد و هم چنین در سایر طوفانات و انچه بحدس فهمیده میشود که بخار باعتباری بر طبق حرکت
فلک حرکت میکند صحیح باشد باید که در وقتی با نتقال بخار اب مستولی بر معموره و منکشف
از زمین گردد و هم چنین اگر حقیقی بوده باشد برای انچه بحدس از تغیر میل کلی معلوم
میشود از انطباق فلک البروج و معدل النهار موجب فساد عمارت خواهد بود و بحدس
قوی بر ما معلوم است که ناحیه شمال که الحال معموره است وقتی معمور در اب بوده است
تا انکه این جبال بهم رسیده اند و الان بخار در طرف جنوب واقعند و این دلیل بر انتقال
بخار است و نشاید که در عالم قیامتهای متوالی واقع شده باشد در سالهائیکه تواریخ بضبط انها
وفا نکنند و مستنکر نیست که حیوانات و نباتات همه انها یا جنسی از اجناس انها در وقتی از
اوقات بالمره فاسد شده باشند و بعد از ان بتولد نه بتوالد حادث گردند و الحال حیوانات
بسیارند که هم بتولد و هم بتوالد موجود میشوند چنانچه فاره از مدر و ضفدع از نطفه متولد
میشوند و اما این توالد نیز برای انها است بلکه هرچه از عناصر متولد میشود بمزاج بسبب
اجتماع عناصر است بر مقادیر معینه و مادام که عناصر موجودند و التیام و اجتماع
انها ممکن است مزاج حادث از انها نیز ممکن خواهد بود و اگر امتزاج اول کافی نباشد
بلکه باید متکون با متزاج ثانی و ثالث و بیشتر گردد چنانکه باید که حیوان از اخلاط حاصل
شود و چه اخلاط از عناصر حاصل میگردد و حصول امتزاج ثانی و ثالث ممکن است و
میتواند شد که امتزاج ثانی بعد از حصول امتزاج اول حاصل شود و بدون مدت زمانی

و اگر کسی گمان کند که با یان حالت در رحم و از منی حادث شود میگویم که از رحم کاری
نمی اید و اصل در حصول امتزاج است و امتزاج از اجتماع است و چنانکه ممکن است
که این اجتماع و امتزاج بقوه که در رحم موجود است حاصل گردد دور نیست که با سباب
دیگر حاصل تواند شد و فاعل در هر دو واهب صور است در وقتی که استعداد حاصل گردد
اینقدر هست که اگر رحمی باشد زود تر و اسانتر محصل میگردد و اگر نباشد در نزد عقل
محال نیست که از حرکات و اسباب دیگر حاصل شود و اگر رحم بغیر از امتزاج و استعداد
چیزی دیگر را افاده می نمود علت مفیده صورت می توانست بود و مذهب حق در نزد
مشائیین ان است که کل صور و قوی مستفاد از مبادی عالیه است که تغیری در احوال
ایشان راه نمی یابد و هرگاه استعداد واقع گردد البته افاضه صور از ان مبادی لازم
خواهد شد و حصول استعداد همان حصول مزاج است الی اخر ما قال فی ذلک الفصل
نقل کلام صاحب تاریخ الحکما از حکمای بابل که قائل بادوار و اکوارند و بیشتر بیانات
ایشان در حکمیات بر مزخرفات است حکایتی نقل نموده است که ذکر ان مناسب این مقام است
اگرچه خالی از برهانی و با فسانه اشبه است اما مستبعد نیست و میگویند که مقدار اکوار
در نزد ایشان چهل و نه هزار سال است و در هر هفت هزار سال از ان دور کوکبی
از کواکب سبعه سیاره مدبر است و در هزار سال اول از این هفت هزار سال همان
کوکب که با و تعلق دارد بدون مشارکت کوکبی دیگر مدبر است و در هر هزار سالی از شش
هزار سال باقی بمشارکت یکی از کواکب سیاره مدبر است و در اول دور زحل برودت و یبس
بر طبیعت عالم مستولی میگردد و بجهت شدت برد و جمودت جزئی از حیوانات و نباتات
باقی نمی ماند و برف بسیار میشود و سنگها منقلب گردیده ریگ میشوند و در زمین شکافها

بهم میرسد و در صد سال اخرین این هزار سال ریگها در شکافهائی که در زمین
واقع شده است داخل میشوند و جمیع زمین هموار و سطح واحد میگردند پس ابرهای بسیار
سترا کمه متکاثفه مرتفع میگردد و سردی هوا انها را متبلد و منجمد میگرداند بعد از
انکه بر تمام دور زمین احاطه نموده اند و ضوء شمس و کواکب از بالا ان ابرها را گرم
میسازد و چون انها تحلیل میروند امطار و سیول عظیمه و اکثر با شدت سردی واقع
میشود و چون ان هزار سال که اختصاص بزحل علیه‌الرحمه دارد باخر رسید و الف ثانیه
که تدبیر دران برای زحل بمشارکت مشتری است داخل شد باران ساکن میگردد و در
این هزار سال زمین تر و متعفن است و در الف ثالث که تدبیر بمشارکت مریخ واقع
میشود حشرات الارض مانند حیات و عقارب و وزغ و پشه و مگس و اشباه انها که
حیوة ایشان به نسیم است متولد میگردند زیرا که نسیم درین هزار سال میوزد
و در الف چهارم که تدبیر بمشارکت شمس است غیوم بتحلیل میرود و سردی هوا
سکون بهم میرساند و شعاع افتاب بر زمین می تابد و روز از شب جدا میشود و حیوانات
صغار از قبیل موش و گربه و خرگوش و امثال انها از ان عفونات متولد میگردند
و درین هزار سال زمین میخشکد و انواع سباع و خیل و حمیر و سایر ذوات حافر
و خف متولد میگردند و زمین خشکیده میاه و انهار جاریه بهم میرسد و نبات
شروع در ظهور میکنند و در الف خامس که تدبیر بمشارکت زهره است هوا
معتدل بغیر دائمی بارد و ریاح بارده میوزد و اشجار نافعه ذوات فواکه
حسنه و روائح طیبه و طعوم لذیذه و ریاحین متنوعه میروید و حیوانات نافعه
از قبیل شتر و گاو و گاومیش و گوسفند متولد میگردند و انواع طیور در صد سال

اخرین این هزار سال متکون میشوند و در تمام زمین اشجار میرویند و در الف سادس
که تدبیر بمشارکت عطارد است در اول ان نسیم بسیار میوزد و حبوبات نافعه از
قبیل گندم و جو و عدس و نخود و ذرت و امثال انها متکون میگردد و بعد از ان ارسطو
که یعنی زحل و حکیم مهندس لطیف یعنی عطارد شروع در تکوین انسان می نمایند بعد
از انکه هفتاد سال از این الف گذشته است و برای تکوین انسان دو طریق معین است
یکی بطریق توالد و تناسل چنانکه مشهور است و دیگر بطریق تولد و صفت تولد انست که
تمام مرکباتی که در زمین میباشد از اب و حرارت شمس بعفونت اشعه سایر کواکب
متکون میگردد و ان ابی که انسان از ان متکون میشود الطف و اعذب و اصفی ابهاست
پس چون از این هزار سال قریب بهفتاد سال گذشت و عنایت زحل و عطارد و سایر
مبادی در تکوین انسان شدید گردید از اعدل اقالیم بخار لطیفی مرتفع میگردد و بر زمین
معتدلی نزول میکند و دران وقت شمس در برج دلو است که بصورت انسانی است
و عطارد در اول برج جدی و منظر شد پس بمشتری ناظر است و طالع برج جوزا است
و قمر مقارن عطارد در دلو پس چون ان بخار مرتفع ابر شد و باران گردید بر زمین
معتدلی که تربتش پاکیزه و خالص و از جمیع طعومی که مخالف عذوبت است خالی باشد
میبارد و ان زمینی است شدید البیاض و متخلل و سیل موضعی از ان را گود میسازد
بمشابه بحر صغیری که عمیق نباشد و این اب دران چاه داخل میشود و بتربت ان چاه
میامیزد و امتزاجی معتدل پیدا میکند پس بحرارت باطن زمین گرم میشود گرم
شدنی باعتدال و از ان گرم شدن اجزاء لطیفه ان میل بعلو میکند و چون باجزاء
لطیفه بارده که برای لالافت میرسد سرد و متکاثف شده بر میگردد و دران صعود

ونزول بسیاری از اجزاء مائیه ان بتحلیل میرود و بسوخت و حرکت بر لطافت ان
میافزاید تا انکه در طول زمان روغنی میشود رطب و سیال و چون شمس به برج جوزا رسید
و هوا و ظاهر زمین گرم شد ان روغن منجمد میکند و گرمی باطن و ظاهر زمین منعقد
میگردد و چون ان زمین متخلخل المسام است نسیم از ان مسام در این روغن نفوذ
میکند و ان را منتفخ میسازد انتفاخی اندک و پیوسته حرارت ظاهر ارض زیاده
بهم میرساند و هر روزه در ان روغن عمل میکند تا انکه اندکی منعقد و قوی و صلب میگردد
پس در انصعود بر ان نشو و نمو میشود بواسطه حر و بردی که در ان رطوبت عمل میکنند
و نسیمی که باو میرسد از جهة مباشرت و مخالطت نمیرسد بلکه از جهت حجاب لطیفی میرسد
و چون ان روغن باین حد رسید باری تعالی در مبادی عظیمه صورت انسان مصور میگرداند
و ان روغن در ان چاه بهمان هیئت صورت میگیرد و هر یک از کواکب التصویر جزء خود
از جید از استیلای میگردند و در او احداث چیزی میکنند و مستولی نقش صورت او عطارد است
بمشارکت زحل و قمر و ان شخص بنیانی در نزد کمال صورتش قاعد بر الیتین خود است
و زنخش بر روی زکبتین گذاشته است و ذراعها بر جبینش احاطه دارد و ساقهایش
بهم ضم شده است و چون تمام اعضایش کامل گردد و تخطیط بدنش باتمام رسید روحی
که بدان زنده میباشد از قمر در او دمیده میشود و بتجویف تنفس میکند بنسیم حار معتدل
و بدنش منبسط میگردد و روح در ان حرکت میکند و بهر عضوی از بدن ان جزء که
لائق ان عضو است میرساند پس ان شخص بر میخیزد و خمیازه میکشد و قدما نوشته اند که
از بقیه ان روغن را باعتبار رشد کل جذب میکند و چون خمیازه و تنفس از او حاصل
شد کمل میگردد و میافزاید و در ان روغن که باقی مانده است منغلطه و بدنش ان رطوبات

دهن را جذب می نماید و همان غذای بدن او میباشد تا مدت شش ماه و چون بر ان هم
باول عقرب میرسد اذان قوی میشود و دهنش برای طلب غذا باز میشود
پس بعد از چهار سال بر میخیزد و بطلب غذا میرود و غذایی تا الیه غذا او را در
ان مدت مهیا نموده است زیرا که قریب بموضع خود درخت الجزی خواهد یافت
و از ان میخورد تا انکه قوی تر میگردد و قمر تا مدت چهار سال او را حفظ می نماید و تا
بعد از چهار سال که اول الجزی الکور خواهد بود و بعد از ان شروع در خوردن
میوه های دیگر و حبوبات میکند این است کیفیت تکون انسان بر سبیل التولد که از ان تکلم
طویل میگویند و ان با تکون شامل مناسب است و رحم بمنزله ان چاه است و غذای اصلی
بر هم مثل اغتذا او جنینی است از دم و حرارت ارض بجای حرارت بطن
و انثی از بقیه ان دهن که ذکر از ان متکون گردیده است متکون میشود و ان قدر
که غالب بر ماده او قبه برودت است و زمان تکون انثی نیز هوا سرد و رطوبت
بر ان غالب است و این انسان متولد بر این صفت ادم اول و ابو البشر است
که حق تعالی او را از طین خلق نموده است و انثی ان حوا سوم است و این گروه
میگویند که در اول هر هفت هزار سال که تدبیر از کوکبی دیگر تعلق میگیرد شخصی را
بعالم میفرستد که از جانب او رسول باشد بسوی کافه خلایق و علوم و معارف
و احوال معجزه خارقه عادت را برای او مهیا میسازد و این فرستاده را متکون بنحو الد
و تناسل نمیداند بلکه از متکون در دوره زحل که بتولد نحو مذکور متولد میگردد
و علوم و احوال ان او را که اول هر هفت هزار سال متولد شده اند از میان
رفته است بلکه بعد زمان و حدوث حوادث مثل اغلب مردمان و تلف گشته

۲۲۷ ایشان و میگویند که از اسماء آن ادعها آنچه بما رسیده است اسم آدمی است که در اول
دوره شمسی بهم رسیده است و آتشی فشود دنیا بوده است و ما کتابی از او دیدیم
موسوم باسرار النیرین و بعد از مضی دو هزار سال یا هزار سال در همان دوره شمسی
مردی دیگر بهم رسید مسمی بزمایا و اهل زمانش او را سید البشر میخوانند و از اهل
خلق بود در علم و عمل و او نیز کتابی دارد که آن نیز باسرار النیرین موسوم است و در
آن کتاب مذکور است که اول دعوت قمر نمود تا آنکه ترقی کرد بدعوت نیر اعظم و از
نیر اعظم بتفصیلی که در تاریخ الحکماء مذکور است و ذکرش مناسب این مقام نیست
علوم و معارف بسیار فرا گرفت و در اواخر از آنجا سؤال نمود که آیا احدی از
ابنای بشر بعد از من خواهد آمد که آنچه را که من درک کرده ام درک نماید نیر جواب
داد که از اولاد تو در اول دور قمر مردی خواهد آمد که او را آدم گویند و جمله
علوم را باو عطا خواهیم کرد و این دلیل است بر آنکه این آدم که پدر شیث است
و سایر انبیا از اولاد پسر او شیث اند متولد شده الدو تناسل باشد نه بتولد و ما
در اواخر این ادوار واقع شده ایم در هر وقت که تدبیر یکی از این سیارات
میرسد آثار عالمی و دنیائی دیگر می ماند و حال در اول دور زحل مذکور شد و آن
رب الدور است و بعد از تمام دور قمر باز دور بزحل بر میگردد و بهمان نحو که
مذکور شد ادوار را از سر میگیرد این است نقل حکایت مذهب حکمای بابل بنقل
صاحب تاریخ الحکماء او از ابوبکر بن وحشیه نقل نموده است و ابوبکر از کتب ایشان
نقل کرده است **مقاله چهارم** در ذکر معادن و در آن دو فصل است **فصل**
اول در بیان اسباب تکون جبال و آنچه بآن تعلق دارد بدانکه از ارض خالص جبال

۲۲۸ سکون نمیتواند شد زیراکه استیلاء یبس شدید بر ارض موجب تفتت آن
میگردد و موجب استمساک نمیشود بلکه حجاره در اکثر امر از دو چیز متکون میشود
یکی از جوهری که ارضیت بر آن غالب باشد و دیگر از جوهری که مائیت بر آن غالب باشد
و قسم اول آنست که در اول طین است و چون خشکید حجر میشود و اول چیزی از
آن حاصل میشود مابین طین و حجر مشتد رخو است و بعد از آن حجر میشود و طینی
لزج اولی است بآنکه حجر شود و اگر لزج نباشد اکثر آنست که پیش از حجر متفتت
گردد و قسم دویم آنست که از آب جاری متکون میشود و تکونش از آب بدو قسم
صورت میگیرد یکی آنکه آب در حال تقطر و سیلان متحجر میگردد و دیگر آنکه حجری از آن
رسوب میکرده و در سیل آن متحجر میشود و بالجمله تکون احجار یا از طینی است که بواسطه
حرارت شمس یا حرارت دیگر رطوبتش بتحلیل میرود و سنگ میگردد و یا از آب است
که بواسطه قوه معدنیه که در آن یا در ارض مسیل یا مصب آن است متحجر میشود و آنچه
حکایت میکنند از تحجر حیوانات و نباتات اگر صحیح باشد سببش شدت قوه معدنیه
محجره است که در بعضی از بقاع ارض یافت میشود یا آنکه در زلزله و خسف قطعه از
زمین منفصل میگردد و بهر چه برمیخورد از آن متحجر میگردانند زیراکه استحاله ابدان
و اجسام حیوان و نبات بحجر بعد از استحاله بمیاه و تحجر بعید نیست و ممتنع نیست که در
مرکبات عنصر واحدی غالب گردد و باقی عناصر با آن مستحیل گردند زیراکه هر عنصری که
در آن است از شأنش این است که مستحیل بعنصر غالب گردد و باین سبب است که اجسامی
که در نمک زار میافتد نمک میشود و اگر در حریق افتد نار میشود و اسراع و انطفاء در
استحاله راجع است باختلاف قوی در شدت و ضعف و شیخ در شفا گفته است که

من در کوهی در حوالی جاجرم رشحی از سنگ دیدم که بر کمر وی اثر از خطوط ظاهر شود
بود و در روی دیگر علامات نقشی که بر روی نان میکنند بود و استغراب امثال اینها مؤ
بجهت قلت وقوع انست والا اسباب ان در طبیعت ظاهر و موجود است و گاهی انواع جواهر
از اتشی که منطفی گردد حادث میشود و بسیار است که از صواعق حدیدیه و حجریه حاصل
میگردد و اما سبب ارتفاع بعضی اجزا ارضی مانند کوهها و تلها میتواند شد که در
زلازل شدیده ریح فاعل زلزله طایفه از زمین را بلند گرداند و هم چنین بلند باید
و میتواند شد که سببش وزیدن بادها و گذشتن سیلابها باشد بعضی از اجزای
ارضی باشد و بان سبب ان بعضی گود گردد و بعضی دیگر که در جنب ان واقع
بوده است و باد و سیلاب بران نگذشته است بلند مانده باشد و شاید که باد
و سیلاب بر همه ان زمین گذشته باشد اما بعضی از ان صلب و بعضی رخو
باشد و انچه صلب است باقی ماند و هر چه رخو است از ان دور گردد و باقی مانده
بلند گردد و تکون جبال را غالب این است که از طین لزجی بوده است که بطول
زمان خشکیده است و متحجر شده است و دور نیست که بگویم که این معموره در سالف
زمان مغمور در اب بوده است و بعد از انکشاف در مدت مدیده متحجر شده است
و یا انکه در همان حال که در تحت اب پنهان بوده است بشدت حرارت منحصره
در تحت بحر متحجر گردیده است و ظاهر این است که بعد از انکشاف متحجر شده باشد
و از جهت طین ان معنی ریختش بوده است و باین سبب در بعضی احجار
بعد از شکستن اجزای حیوانیه مانند اصداف ظاهر میگردد و شاید که قوه معدنیه در
انجا حادث شده باشد و ان اجزا حادث کرده باشد و میتواند شد که از مبادی قوه معدنیه متکون گردیده باشد و از

[illegible]

اطلاقش را کود کرده باشند **فصل دوم** در بیان اسباب تکون معدنیات از امتزاج
که برای انها صور نوعیه است غیر از صور عناصر بدانکه چون عناصر بیکدیگر ممتزج گردند
امتزاجی تام و صورت نوعیه هریک بواسطه کیفیات متضاده در دیگری فعل کند مزاج
تام حاصل شود برای ان ممتزج صورتی حاصل میگردد و بان صورت ان ممتزج نوعی
از انواع حقیقی از حقایق میشود و مغایر با عناصر و ان صورت کمال اول است برای
ان ممتزج و بعد از ان کمالات دیگر از صفات و افاعیل بر ان مترتب میشود
و صور مرکبات منحصر در پنج جنس است اول صورتی که نفس با ان نیست و ان صورت
معدنیه است دوم صورتی که نفس غاذیه و نامیه و مولده با ان هست اما ادراک
و حرکت ارادیه ندارد و ان صورت نباتیه است سیم صورتیکه با نفس غاذیه و نامیه
و مولده دراک و متحرک بالاراده است و ان صورت حیوانیه است و اینها
کمالات اولیه اند که در کمالات ثانیه متفاوت شده بحسب تفاوت در شرف که ان
تفاوت تابع قرب و بعد با اعتدال حقیقی است و هر چه امعان در اعتدال
بیشتر است قوه نفسانیه الطف را بیشتر قابل است و باین سبب است
که از قوه حیوانیه صادر میشود بدون علم و هم چنین از قوه نباتیه صادر
میشود انچه از قوه معدنیه صادر میشود بدون علم و شیخ در شفا گفته است که ممکن
گفت که اقسام معدنیات چهار است احجار و ذائبات و کباریت و املاح
بجهة انکه بعضی از اجسام معدنیه ضعیف الجوهر و ضعیف الترکیب است
و بعضی قوی الجوهر است و انچه قوی الجوهر است یا منطرق است یعنی تاب
دارد که مطرقه بر ان وارد گردد و منفعل گردد یا منطرق نیست و انچه

ضعیف الجوهر است یا طبی است که برطوبت بزودی منحل میگردد مثل شب و زاج و نوشادر
و یا دهنی است که برطوبت منحل نمیگردد مثل کبریت و زرنیخ و جمیع انچه منطرق است
ذائب است و اگرچه بحیله است و اگر انچه منطرق نیست که اخته نمیشود و بعد نرم
میشود و ماده منطرقات جوهر مائی است که مخالط جوهر ارضی گردد و جوهر مائی ان
ببرد منجمد میگردد بعد از انکه فعل حرارت دران اثر کرده باشد و ان را نضج داده باشد
پس هرچه رطوبت هنوز دران زنده است و دهنیت دارد منطرق است و انچه
رطوبتش بیبس منجمد گردیده است و مائیتش بارضیت متبدل شده است و رطوبت
حیه دهنیه دران نیست منطرق نیست و چون انعقادش بیبس است که اخته نمیشود
مگر بحیله و در کتب طبیعیین درباب کیفیت حدوث معادن مذکور است که ابخره و
ادخنه محتبسه در باطن ارض هرگاه بسیار باشد از قبیل زلزله و انفجار عیون از ان
حادث میگردد و هرگاه بسیار نباشد بیکدیگر مخلوط میگردد بانواع اختلاطات مختلفه
در کم و کیف بحسب امکنه و ازمنه و از ان اجساد معدنیه متکون میشود پس اگر بخار بر
دخان غالب باشد مانند یشم و بلور و زیبق و امثال انها از جواهر مشفه از ان
حاصل میشود و اگر دخان بر بخار غالب باشد مانند ملح و زاج و کبریت و نوشادر
از ان حادث میگردد پس از ترکیب بعضی از انها با بعضی دیگر مثل ترکیب زیبق
با کبریت اجساد سبعه معروفه بجواهر منطرقه حاصل میشود پس اگر کبریت و زیبق
هر دو صاف باشند و امتزاج تام بعمل اید و کبریت نضج کامل بیابد ذهب متولد
میگردد و اگر کبریت احمر و غیر محرق باشد و فضه حاصل میشود و اگر سفید باشد و اگر
امتزاج کامل نباشد اما صاف باشند رصاص حاصل میشود و اگر هر دو ردی باشند

ازلی

و ترکیب قوی باشد حدید بهم برسد و اگر ترکیب قوی نباشد سرب میشود و اگر کبریت ردی
و زیبق صاف باشد و پیش از تمام نضج برد عاقدی برسد خارصینی که بهروی توتیا مشهور است
حاصل میشود و اگر کبریت ان را بسوزاند نحاس میشود این است در بیان تولد اجسام
منطرقه بجلاس و همچنین گفته اند و الیقین دران حاصل نمیشود الا بمدد بجهت انکه استدلال احوال
صناعیه بر امور طبیعیه نمیتوان کرد و شیخ رئیس در شفا گفته است که دور نیست که اصحاب
حیل حیلها بکار برند و کبریت و زیبق را منعقد گردانند بصناعت بانعقادات
حسنه و اگرچه احوال صناعیه بر حکم طبیعیه نیست بلکه مشابه یا مقارب است و باین
سبب تصدیق توان کرد که جهت طبیعیه هم مثل این جهت است یا باین نزدیک است
اینقدر هست که صناعت در این عمل از طبیعت قاصر است و با ان تحقیق نمیگردد و هرچند
نهایت کوشش بعمل اید و اما انچه اصحاب کیمیا ادعا مینمایند باید معلوم باشد که در دست
ایشان نیست که انواع را بقلب حقیقی منقلب گردانند لکن در دست ایشان است
که تشبیهات حسنه را احداث نمایند مثل انکه جوهر احمر را سفید گردانند که بسیار مشابه
بفضه قدری گردد یا انکه انرا زرد نمایند که مشابهت شدیده بذهب بهم رساند و یا انکه
جوهر سفید را بهر رنگ که خواهند رنگ کنند که بذهب و نحاس شبیه شود و یا انکه از
رصاص عیب و نقص بیرون کنند تا انکه جواهر خود را حفظ نمایند و بر انها
کیفیتی غالب گردد که تخصیص را بغلط اندازد و دور نیست که در تدقیق بجائی توانند
رسید که امر بر صاحبان وقوف پنهان ماند و اما انکه توانند که فصل منوع را از
ان سلب نموده فصلی دیگر بران بپوشانند امکان ان بر من معلوم نشده است بلکه
از اینها بعید میدانم زیرا راهی بسوی حل مزاج بمزاج دیگر نیست زیرا که اشیا

ان است که این احوال محسوسه فصول منوعه که احیاد بانها انواع میشوند نباشند بلکه
عوارض ولوازم فصول مجهوله باشند وچون چیزی مجهول شد ممکن نیست که قصد
ایجاد یا افتقاد ان توان نمود واما انچه از رواج والوان را طلب میکنند پس گو
نباید که برانکار ان اصرار نمود زیرا که برهانی بر امتناع ان اقامه نشده است وانچه
انست نسبت درمیان عناصر ترکیب هر مزاجی غیر نسبت عناصر ترکیب مزاج
دیگر باشد ودراینصورت ممکن نیست که بدیگری برگردد مگر انکه ان ترکیب
منحل شده ترکیب جزیی که بان نقل خواهند نمود واین امر ممکن نیست مگر باذابه
که حفظ اتصالی با ان باقی نمی ماند وناچار چیزی غریب با قوه غریبه در ان
داخل میشود وشیخ بعد از این بیان میگوید که ما میتوانیم که در اینمقام کلام را
طول دهیم هرگاه بخواهیم لکن فایده ان قلیل است وبیان در این باب
احتیاجی نیست **مقاله پنجم** در ذکر نبات ودر ان شش فصل است **فصل**
اول در بیان وجود ماهیت وحد نفس باید دانست که مواد جسمانیه اگر چه
در ظلمت وکثافت وبرودت باقصی الغایه رسیده اند اما از قبول استکمال
بتاثیر مبدء فعال مانند تاثیر اشعه کواکب خصوصا شمس ابا وامتناع ندارند
واز شان انها هست که باکتساب نضج واعتدال ماده اغذیه واقوات مهیای
قبول نشو وحیوه گردند واول چیزی از اثار حیوه را که قبول میکند حیوت
تغذیه ونشو ونما وتولید است وبعد از ان حیوه حس وحرکت وبعد از ان
حیوه ادراک وتمیز وبرای هر یک از انواع حیوه صورت کمالیه هست که بان
صورت اثار ان حیوه بر ماده افاضه میشود وابتدا قوای خادمه ان صورت را

نفس

نفس می نامند وادنی انها نفس نباتیه است واوسط انها نفس حیوانیه واشرف
نفس ناطقه وبرای نفوس ثلث معنی مشترک ذاتی وحدی جامع است ومقصود
در این فصل برهان بر وجود مطلق ان وذکر حد ان است وبرهان بر وجود نفس
انست که اجسامی را مشاهده میکنیم که اثاری از انها صادر میشود که بر وتیره
واحده نیست بدون اراده مانند حس وحرکت وتغذیه وتنمیه وتولید مثل
ومبدا این اثار ماده اولی نمیتواند بود زیرا که قابل محض است وجهت فعل وتاثیر
در ان نیست وصورت جسمیه مشترکه در جمیع اجسام نیز نمیتواند بود زیرا که در
همه اجسام این اثار یافت نمیشود وصدور این افعال از این اجسام گاهی هست
وگاهی نیست پس در این اجسام مبادی غیر از جسمیت انها خواهد بود وان مبادی
اجسام نمیتوانند بود زیرا که محذور مذکور عود میکند پس قوه خواهد بود متعلق بان
اجسام ودر فن الهی مذکور است که هر قوه فاعله از ان اثار مختلفه صادر گردد نفس
موسوم است واین لفظ اسم ان قوه بحسب ذات بسیط ان نیست بلکه این
اسم برای او از ان حیثیت است که مبداء ان افاعیل است وبهمین سبب بحث از
نفس را از جمله علم طبیعی دانسته اند واما در بیان حد ان گفته اند که برای نفس حیثیات
متعدده هست که بحسب هر حیثیتی باسمی دیگر موسوم است مثل انکه از ان حیثیت که
قوتیست بر تحریک که فعل اوست وبر قبول صور محسوسات ومعقولات که انفعال است
از او می نامند واز ان حیثیت که حلول در ماده نموده است واز اجتماع هر دو جوهر
نباتی یا حیوانی حاصل شده است صورتش میخوانند واز ان حیثیت که طبیعت جنسی
بسبب او از قران فصل ناقص است وبانضیاف فصل بان کامل میگردد کمالش

میدانند و گفته اند که تحدید نفس بکمال اولی است از تحدید ان بصورت بچند وجه اول
انکه اعم از صورت است باعتبار انکه صورت در نزد جمهور مخصوص بانکه در ماده حلول
کرده باشد و از جمله نفوس نفسی که منطبع در ماده نباشد هست و چنین نفسی صورت
بدن نیست اما کمال ان هست دویم انکه کمال قیاس بنوع است و صورت قیاس
بماده پس اولی تحدید صورت است نسبت بچیزی که بعید است از ذات جوهری که از ان
حاصل میگردد و بچیزی که جوهر حاصل بحسب ان چیز بالقوه است و بچیزی که انفعال این نسبت
داده نمیشود یعنی ماده بخلاف کمال که منسوب بامر محصل بالفعل است و افعال بان نسبت داده
میشود و یعنی نوع سیم انکه دلالت بر ماده مستلزم دلالت بر نوع است بدون عکس پس باین
جهات اخذ لفظ کمال در تعریف نفس اولی از اخذ لفظ صورت است و همچنین از
لفظ قوه نیز بچند وجه اولی است یکی انکه برای نفس قوه ادراکی هست که انفعالی است و قوه
تحریکی نیز هست که فعلی است و اعتبار احد المعنیین از دیگری اولی نیست و اگر بر لفظ
قوه مطلق اقتصار شود و از ان هر دو معنی مقصود باشد جایز نخواهد بود زیرا که یکی در
تحت مقوله ان یفعل است و دیگر در تحت مقوله ان ینفعل است و اجناس عالیه بتمام مهیت از
یکدیگر مباین اند و استعمال چنین لفظی در حدود جایز نیست بخلاف لفظ کمال که بیک معنی
شامل هر دو است و دیگر انکه قوه اسم است برای ان از ان حیثیت که مبدا افعال است و ان
بعضی از جهات نفس است و کمال اسم است برای ان از ان حیثیت که بخصیص نوعیه مستتبع اثار
بان تمام میشود و شکی نیست که تعریف بشیء جمیع اولی است از تعریف ان ببعضی جهات پس
باید که انچه در حد نفس بجای جنس واقع میشود لفظ کمال باشد پس میگوییم که نفس کمال است
برای جسم و کمال بر دو قسم است قسمی کمال اول است که بان نوع نوع بالفعل میگردد

مانند شکل از برای سیف و کرسی و قسمی از ان کمال ثانوی است که تابع نوع بودن
نوع است مانند قطع برای سیف و تمیز و رویت و حرکت بالاراده بالفعل برای
انسان و این امور کمالات ثانویه اند که نوع در انکه نوع بالفعل باشد بانها احتیاج ندارد
بلکه برای او مبدا این افعال حاصل میگردد بنحوی که این اشیا برای او بالقوه میباشد و
منافاتی نیست میان انکه چیزی کمال اول باشد برای چیزی و کمال ثانی باشد برای چیزی دیگر
چنانکه نفس انسان نه برای حیوان بما هو حیوان کمال اول نیست و مطلق نفس کمال اول برای
جسم بما هو جسم نیست پس نفس کمال اول است برای چیزی دیگر کمال ثانی باشد و انکه نفس
کمال اول است برای ان ناچار باید جسم باشد بمعنی جنسی نه بمعنی مادی و جسم صناعی شامل سایر
نمیتواند بود زیرا که نفس ملک کمال ان نمیباشد نمیتواند بود زیرا که ان مجموع نه جسم است
و نه جوهر و نه در تحت هیچیک از مقولات زیرا که مهیت تابع وجود است و وجود
تابع وحدت و هر چه وحدت ندارد وجود ندارد پس معلوم شد که نفس کمال اول است
برای جسم طبیعی و انهم نه برای هر جسم طبیعی زیرا که نفس کمال مثل نار و ارض نیست
بلکه کمال است برای جسم طبیعی که کمالات ثانیه اش بالات حاصل گردد و احتیاج باین
قید در تعریف نفس بخصوص برای انست که باید برای نفس بنحوی از تجرد و برائی از
ماده بوده باشد هر چند اندک باشد و هر چه فعلش در ماده بتوسط قوه محتاج نباشد
ذاتش با ماده متحد الوجود خواهد بود مانند صور فلکیه و جماد بر از قبیل صورت
نار و مدا و یاقوت و ذهب و امثال انها پس گویا ان ماده محض است و بعقب
ماده منقسم میگردد و از این بیان معلوم شد که مراد بالات در تعریف نفس قوا است
نه اعضا و جوارح مانند غاذیه و نامیه و مولده در نفس نامیه و حس و خیال در نفس

حیوانیه نه مثل معده و کبد و قلب و دماغ پس میگوئیم تعریف نفس بانکه کمال اول است
برای جسم طبیعی آلی تعریفی است که شامل است جمیع نفوس را حتی نفس فلکیه را زیرا
که به برهان ثابت شده است که برای فلک با نفس را که علوم قوه طبیعیه بباشد محرکه
و قوه حساسه هست هر چند مانند حیوان نیست که در بعض مواضع بدنش قوه حسی
باشد و در بعضی دیگر قوه دیگر بلکه فلک کل ان حیوان است و کل ان طبیعت محرکه است که
حرکت وضعیه از ان صادر میگردد و باین بیان حل میگردد انچه متاخرین از صعب
شمرده اند و گفته اند که تعریفی که جامع نفوس ثلثه یعنی نباتیه و حیوانیه و فلکیه باشد
میسر نمیگردد زیرا اگر بگوئیم که نفس ان کمالی است که فعلها از ان صادر گردد هر
قوه نفس خواهد بود و کل طبایع در نفوس داخل خواهند بود و اگر بگوئیم که قوه
ایست که فاعل بالقصد باشد نفس نباتی بیرون میرود و اگر بگوئیم که قوه است که
مصدر افعال مختلفه باشد نفس فلکی را شامل نخواهد بود و اگر قیدی دیگر زیاد کنیم موجب
زیادتی تخصیص میگردد و مبادا کسی گمان کند که اختلاف حرکات افلاک در طول و
عرض افعال مختلفه متقابله است زیرا که برای هر یک از ان افاعیل مبدء واحد و
جهت واحده هست و بالجمله چون خواهیم که تعریف را مخصوص بنفس نباتی کرده ایم
میگوئیم نفس نباتی کمال اول است برای جسم طبیعی الی از ان جهة که تولید مثل مینماید
و تنمیه و تغذیه میکند و باین قید نفس حیوانی و فلکی از تعریف بیرون میرود **تحقیق**
باید دانست که انچه در تعریف نفس مذکور شد تعریف حقیقت نفس و ذات
ان نیست بلکه تعریف نفس است بحسب نفسیت ان یعنی بحسب اضافه ان ببدن
و وجود مضاف بما هو مضاف وجودیست غیر مستقل و از این تعریف بجز انکه

ان اضافه اقتضا میکند از نفس فهمیده میشود ولکن اسم نفس موضوع است برای
همین وجود اضافی و اسم کلمه حقیقت جوهری نیست بلکه اسم ان است
از حیثیت اضافه تدبیر و تصرف در ابدان و اینکه بدن در حد نفس ماخوذ
میگردد بسبب انست که بدن در قوام وجود تعلقی اضافی نفس داخل است
چنانکه بنا در مفهوم بنا داخل است و در حد انسان ماخوذ نیست زیرا که حدود
بازاء وجودات است برای انسان بما هو انسان وجودی و بازاء ان وجود
حدی هست مثل حیوان ناطق و برای بنا نیز من حیث هو بنا وجودی و بازاء
ان حدی دیگر است و جزئی از جوهر و جنس جوهر داخل در حد بنا نیست زیرا
که ان از مقوله مضاف است و مقولات متباینند و هیچیک در حد دیگری اخذ
نمیتوانند شد پس نظر در نفس بما هی نفس نظر در بدن خواهد بود و باین سبب در علم
طبیعی از ان بحث میشود و هر که خواهد که نظر در ذات نفس نماید با قطع نظر از
معنی نفسیت باید در علمی دیگر غیر طبیعی از الطبیعی نماید اما باید دانست که حد نفس بحسب
اسم فقط نیست مانند حد بنا و ابن و اب زیرا که برای مهیت بنا وجودی هست
و برای بنا بودنش وجود دیگری هست و اول جوهر است و دوم عرض بخلاف
نفسیت نفس که نحو وجود ان همان وجود خاص نفس است و چنان نیست که
برای مهیتش وجودی باشد که بحسب ان وجود نفس نباشد مگر بعد از استکمالات
و تحولات ذاتیه که در ذات و جوهر ان واقع شود و عقل گردد بعد از انکه عقل
بالقوه بوده است و برهان بر انکه نفسیت نفس از عوارض لاحقه بنفس نیست چنانکه
جمهور گمان کرده اند ان است که از ان لازم میاید که نفس جوهر متحصل بالفعل

و از جمله جواهر عقلیه مفارقة الذوات باشد و بعد از ان امری برای ان سانح گردیده
باشد که از انجا هم بتعلق ببدن و مفارقت از عالم قدس و مزاولت عنصریات گردانند
لکن آن محال است زیرا که بالذات زایل نمیگردد و برای جوهر مفارق چیزی سانح نشود
زیرا که محل حوادث ماده جسمانیه است و انچه بان مقترن باشد و ایضا نفس تام بود الا
و از ان و از ماده بدنیه نوع کامل جسمانی حاصل نشود و ممکن نیست که از مجرد و مادی
نوع طبیعی مادی حاصل شود پس معلوم شد که اقتران نفس ببدن و تصرفش در ان
امریست ذاتی نفس بحسب وجود تشخصی ان و اضافه نفسیه ببدن مقوم ذات
اوست و از این لازم نمیاید که باید از حد جوهریت بیرون رود و از باب مضاف
باشد و این اضافه مثل اضافه قابلیت است برای هیولی و مثل اضافه صورت است
برای صورت طبیعیه و مثل اضافه عالمیت است و قادریت است برای واجب الوجود
و مثل اضافه عرضیت است برای سواد و بیاض و غیر انها از مقوله اعراض زیرا که
وجودات انها منفک از اضافه نمیتواند شد و برای انها معانی دیگر غیر اضافه هست
و مراد ان نیست که برای انها وجودی غیر از وجود اضافی هست بلکه مراد انست که برای
سواد مهیت مستقله هست که از مقوله کیف است و لکن وجود ان مهیت فی ذاتها
وجود در موضوع است پس عروض ذاتی هویت سواد است نه ذاتی مهیت ان و
هم چنین قیاس در سایر پس نفس مادام که از قوه جسمانی بقوه عقلانی نرسیده است
صورت ماده است با تفاوت درجات ان بحسب قرب و بعد از نشأه عقلیه
بحسب تفاوت حوادث در شدت و ضعف دلیل دویم در ذکر قوای نباتیه
بقول کلی بدانکه قوای نباتیه منقسم میگردند بخادمه و مخدومه و تصرف قوای مخدومه

در غذا یا بجهت تشخص است و یا بجهت نوع و اول یا بجهت بقای و یا بجهت تحصیل کمال
ذات او و اما قوه بجهت بقای شخص قوه غاذیه است و ان قوه ایست که غذا را
مشاکل جسمی میگرداند که ان قوه در ان واقع است و بان جسم می چسپاند تا انکه
بدل باشد چیزی را که از ان بتحلیل رفته است بسبب اسباب محلله مانند حرارت غریزیه
و غریبه و حرکت نفسانیه و بدنیه و قوه که بجهت تحصیل کمال ذات تشخص است نامیه است
و ان قوه ایست که بر طول و عرض و عمق ان چیزی که در ان واقع است بر تناسب
طبیعی میافزاید تا انرا بکمال نشو برساند و این فعل از نامیه صادر میگردد با انچه
غاذیه بر بدن وارد اورد و ازانجا که بدل ما یتحلل و بنابراین غاذیه خادم نامیه
خواهد بود لکن هر زیادتی در اقطار نمو نیست چنانکه سمن بعد از سن وقوف نمو
نیست و هم چنین هزال در سن نمو ذبول نیست بلکه نمو زیادتی بر تناسب
طبیعی است چنانکه در سن شباب و ذبول مقابل انست و ان نقصان بر تناسب
طبیعی است چنانکه در سن شیخوخت و اگر کسی سوال نماید که بنابراین فاعل نمو
و هزال چه چیز است زیرا که برای هر فعلی و حرکتی فاعلی و محرکی ضرورت جوابش
انست که فاعل در این دو چیز هم همان قوه غاذیه است لکن باعداد قاسر زیرا
که این دو حرکت قسریند و قاسر در سمن رطوبت زایده است و در هزال
حرارت مفرطه و بعد از این میگوئیم که فعل غاذیه بسه عمل تمام میگردد اول تحصیل
خلطی که قریب التشبه بعضو باشد دویم انکه از اجزا و عضو گرداند و بعضو
بچسپاند سیم انکه در لون و قوام مشابه ان سازد و گاهی اختلال بفعل اول
واقع میشود مثل انکه غذا اصلا نباشد یا حاصل نکند و گاهی بفعل دویم واقع میشود

مانند حالت مرض استسقا و حملی و گاهی بفعل سیم واقع میگردد چنانکه از برص دیده میشود که
غاذیه هر عضوی مخالف غاذیه عضوی دیگر است زیرا که اگر مختلف نباشند باید که
افعال ایشان نیز مختلف نباشد و این معنی منافی آنکه نفس واحده باید اقتضای غاذیه
واحده نماید نیست و آنچه ببقای نوع از قوی ضرورت دو قوه است اول مولده
و آن قوه ایست که جدا میکند از فضل هضم اخیر جزوی را و از ماده و بدن شخصی
دیگر میگرداند مثل خود شی در نوع یا در جنس و دویم قوه مصوره و آن قوه
ایست که افاضه صورت عضوی می نماید بر آن جزوی که مولده از آن جدا کرده و آماده
و مهیا شده است برای آنکه عضو گردد و اما قوائی که خادمند چهار قوه اند که غاذیه
را خدمت میکنند و آنها جاذبه و ماسکه و هاضمه و دافعه اند و وجود جاذبه در
بعضی اعضا مانند معده و رحم بمشاهده معلوم است و در غیر آنها بقیاس و بیان
اول آنست که هرگاه انسان منقلب باشد یعنی سرش بجانب اسفل و پاهایش
بجانب فوق باشد از نوشیدن آب و فرو بردن طعام برای او ممکن است و حرکت
طعام و شراب باعث ثقلی که در آنهاست بجانب فوق طبعی نیست بلکه قسری است
و حرکت قسری یا بدفع دافع است و یا بجذب جاذب و اول در این مقام
موجود نیست پس بجذب معده خواهد بود و هم چنین می یابیم که در حالت
جوع مری و معده طعام را از فم جذب میکنند و در غیر این دو صورت نیز
جذب معده معلوم میگردد و مثل این است حال رحم در جذب منی بلکه در حال
خلو از فضول و شدت اشتیاق همراه بوقاع احلیل را نیز جذب مینماید و اما
دویم بیانش آنست که چون دم در کبد سکون کرد به مخلوطات بفضلات ثلث

بعضی

یعنی صفرا و سودا و مائیت و هر یک از اینها از دیگری جدا میشود و بعضو
مخصوص میریزد و اگر در هر یک از آن اعضا قوه جاذبه آن نوع از رطوبت
نباشد از یکدیگر متمایز میشوند و هر یک اختصاص بعضوی خاص پیدا نمیکنند و اما
وجود قوه ماسکه در معده و رحم بمشاهده است بتشریح و در غیر آنها به برهان معلوم
میشود اما معده هرگاه بحیوانی غذائی بخورانیم و در همان وقت شکم او را بشکافیم
می بینیم که معده بر آن احاطه نموده است و بان چسبیده است از جمیع جوانب
و همچنین رحم بعد از جذب منی چنان بان منضم میگردد از جمیع جوانب و فم
رحم منطبق میشود بنحوی که مجال دخول میل در آن باقی نمی ماند و اگر شکم حیوان حامله
را از زیر ناف بشکافیم رحم را بهمان نحو خواهیم یافت و اما دلیل بر وجود ماسکه
در غیر این دو عضو آنست که اجسام غذائیه اجسام ثقیله اند و ناچار باید که
برای هضم شدن در عضو توقف نمایند و باید که نگاه دارنده آنها در عضو
غیر طبیعت طعام و شراب باشد زیرا آنها باعث رطوبت و سیلان و رقت
در مواضع مزلقه بجنب طبع توقف نمیکنند و اما هاضمه آنست که آنچه را که جاذبه
کشیده است و ماسکه نگاه داشته است مهیا میگرداند برای آنکه مغیره که یکی از
قوای تحته غاذیه هست در آن فعل تواند نمود و از امزاجی که صاحب حرارت
استحاله بعضویت بالفعل بهم رساند تواند اورد و این قوه در نزد محققین
غیر قوه غاذیه است و بعضی عین قوه غاذیه دانسته اند و چون غذا مرکب
از دو جوهر که بر آن یکی صلاحیت تشبه بمغتذی هست و برای دیگر نیست
و فعل هاضمه در اول آنست که مذکور شد و در دویم آنست که آن اجزا غریبه غلیظه را

و با رقیق و بانزج وفعل هاضمه در اول ترقیق است و در دوم تغلیظ و در سیم تقطیع و اما
دلیل بر ثبوت دافعه دو امر است یکی خاصی و دیگری عامی و اول آنست که معده را می یابیم که
در حال قی کردن گویا از جای خود کنده میشود چنانچه گویا از تحت بجانب فوق حرکت
میکند و هم چنین در زحیر گویا معای مستقیم از موضع خود کنده میشود بجهت قوه حرکت
دافعه و دوم آنست که غذائی که وارد در اعضا میشود با اخلاط ثلثه مخلوط است و هر عضوی آنچه را که
ملائم آنست اخذ میکند پس اگر آنچه منافی است دفع نشود در اعضا باقی میماند و باعث سده میگردد و
همه اعضا مریض میشوند و چون وجود افعال اربعه یعنی جذب و امساک و احاله و دفع در بدن
ثابت گردید بعضی گفته اند که این امور منتسب اند بیک قوه که بحسب ذات واحد باشد و بحسب
اعتبار متعدد باین نحو که در مرتبه از دو را طعام جاذبه باشد و بعد از ورود ماسکه و در
نزد امساک مغیره و برای فضل مستغنی عنه دافعه نه بدلیل الحکم الواحد لا یصدر منه الا الواحد
زیرا که این قاعده در غیر واحد من جمیع الوجوه جاری نمیگردد بلکه بسبب آنکه این افعال متغایر
متخالف اند و بعضی از بعضی منفک میگردد که گاهی میشود که عضوی از اعضا در یکی از این افعال
ضعیف میگردد و در باقی قویست و اگر تغایر در مبادی آنها نباشد این اتفاق محال خواهد
بود **فصل سیم** در تحقیق قوه نامیه و آنچه بآن تعلق دارد و پیشتر از این مذکور شد که قوه
نامیه قوه ایست ورای قوه غاذیه که بر اقطار عضو میافزاید تا آنکه از آن بکمال در نشو برساند
و غاذیه خادم اوست و امام رازی در اینمقام گفته است که فعل نامیه ایراد غذا است بعضو
و بعضو چسبانیدن و مشابه آن گردانیدن مثل غاذیه و تفاوت همین است که صدور این
افعال از غاذیه بهمان قدر است که بتحلیل رفته باشد باینمعنی که باید وارد باندازه متحلل باشد
و فعل نامیه از متحلل زیاده است و شکی در این نیست که هرچه فاذ در هر جزئی باشد فاذ در هر جزئی

و بر زیادتی هم میتوانند بود و پس در صورتیکه غاذیه قوی باشد نامیه خواهد بود و انتقدرت
که غاذیه در اول قویست و برابر بدل ما یتحلل و زیادتی قدرت دارد و هم بجهت شدت
قوه بر فعل و هم بجهت آنکه ماده رطب و در قبول قویست و هم بجهت آنکه عضو هنوز کوچک است
و حاجت بوره و بدل بسیار ندارد و بتدریج قوه ضعیف میگردد و عضو صلابت پیدا
میکند و بزرگ میشود و غاذیه از فعل زیادتی باز میایستد و چنان میشود که بتدریج اقتضای سبب
ضعف و رسی بشیخوخیت از تحصیل بدل ما یتحلل بر وجه کمال عاجز میگردد و پس نامیه قوه دیگر
و غاذیه قوه دیگر نخواهد بود بلکه تفاوت بکمال و نقص است و از این جواب داده اند
که اختلاف علامات طبیعیه دلالت بر اختلاف مبادی آنها می نماید و غایت قوه غاذیه
مخالف قوه نامیه است زیرا که غایت فعل غاذیه ایراد بدل است برای آنکه غذا که بدل
تحلیل عارض شده است سد نماید آیا نمی بینی که حیوان وقتی غذا را طلب میکند که حرارت
و جوع که محلل است بر معده و بدن مستولی شده باشد و در این وقت بطعام رغبت میکند
و غایت فعل نامیه تمدید اعضا است بر نسبت مخصوصه و چنان نیست که زیادتی و کمی
بدل بنسبت بآنچه بتحلیل رفته است منوط باشد با وجود و عدم نامیه قرین باشد چنانکه بسیار از
اشخاص را که هنوز در سن نشو اند می بینیم که بامراض شدیده مبتلا میگردند بنحویکه غاذیه از
فعل خود باز میایستد و نامیه برقرار خود باقی است پس چون تخالف در مقتضیات ثابت
قوه واقع میگردد و اگر چه در بعضی اوقات باشد معلوم میشود که قوه واحده نیستند که
تفاوت بمجرد شدت و ضعف بوده باشد و برای آنکه بعضی گمان کرده اند که در اعضا
خلل و فرج خالی هست و قوه نامیه آنها را پر میسازد و این گمانی است باطل زیرا که از
پر ساختن خلل و فرج نمو حاصل نمیشود و شیخ در شفا گفته است که نامیه عضو را متفرقا

میبازد و اجزاء غذا آنچه را در ان مسام داخل میکند هم چنین غاذیه و جمعی از کسانیکه بعد
از شیخ بوده اند این قول را صواب دانسته اند و صاحب اسفار میگوید که این قول در
نزد ما پسندیده نیست زیرا که تفرق اتصال بالذات مولم است و محالست که از طبیعت
با نفس فعلی صادر گردد و بحسب طبیعت که مقتضای امری کند که بالذات منافی طبیعت جسمی
که در ان واقع است بوده باشد بتحقیق که اگر شعور باشد موجب دوام الم گردد بلکه انتقال از
قوه بفعل بر سبیل تدریج و معنی تدریج در این نمو که حرکت متصله است در کم و معنی حرکت
خروج شیئی است از قوه بفعل بر سبیل تدریج و معنی تدریج در این مقام انست که برای
متحرک در هر آنی فردی دیگر از مقوله بوده باشد پس در حرکت نمو مقدار ثابتی نخواهد
بود که مقداری دیگر بران وارد اید خواه بمداخله باشد و خواه بغیر مداخله و در موضع
دیگر از همان کتاب مذکور است که معنی تغذیه در نزد ما مداخله جسم غذا در جسم مغتذی
بجای انچه بتحلیل رفته است نیست و هم چنین معنی نمو ازدیاد مقدار جسم بمداخله اجسام
خارجه در ان نیست بلکه مجاورت اجسام رطبه که مناسب جسم حیوانی و نباتی است انرا
مهیا میکرداند که از قوه تغذیه بران ماده تشخص گردد چنانکه مقدار شخصی از انرا باقی
دارد یا انرا کامل گرداند بقدر حاجت در هر وقتی پس حرکت کمیه حاصله برای اجسام نباتیه
عبارت است از توارد مقادیر بر وجه اتصال و استمرار از قوه حاصله بر ماده کاملة و
اگر تغذی بمداخله جسم غریب باشد برای مغتذی جسم واحد شخصی باقی نخواهد بود و
هم چنین در نمو اگر بزیادتی ورد بدل از ما یتحلل بوده باشد باید که موضوع حرکت در
نمو شیئی واحد شخصی نبوده باشد **فصل چهارم** در تحقیق قوه مولده شیخ در قانون
میگوید که قوه مولده دو قوه است یکی انست که فضله هضم رابع را منی میکرداند خواه

علقی در تمام اعضا باشد چنانکه بقراط و تابعانش گفته اند و خواه در انثیین چنانکه
ارسطو گفته است و دیگر انست که هر جزو از منی را در رحم مهیای عضو مخصوصی میکرداند
اما بنا بر قولی که منی متخالف الامزجه و متشابه الامتزاج است چنانکه مذهب بقراط است
نیز بجاست مخصوص بهر عضوی را تمیز میدهد و هر یک را مخصوص بعضوی خاص میکرداند
و اما بنا بر قولی که هم از مزجه و هم در امتزاج متشابه باشد چنانکه رای ارسطو است
هر جزوی را مستعد عضوی میکرداند بواسطه اختلاف اوضاع اجزا بالنسبة برحم و
غیر ان از اسباب خفیه و این قوه را مغیره می نامند چنانکه یکی از قوای ثلث غاذیه نیز
بمغیره موسوم است و باعتبار ملاحظه در شخص واحد مغیره در منی را مغیره اولی میگویند
و مغیره در غاذیه را مغیره ثانیه و بنابراین وحدت قوه مولده مانند وحدت قوه
غاذیه اعتباری خواهد بود اگر چه بعضی قوه غاذیه را واحد حقیقی و علیهذا قوه مغیره
ثانیه دانسته اند و گفته اند که تحصیل غذا که بقوه غاذیه نسبت داده میشود فعل اعضاء همه
عضویست که غذا در ان حاصل میگردد مانند اعضاء که نسبت بحصول دم و الحاق که
فعل دیگر غاذیه است از جاذبه عضو مغتذی است پس غاذیه همان مغیره است که
مصدر تشبیه است و این رای را مؤید گردانیده اند با آنکه جالینوس در کتب خود
سوای چهار قوه خادمه قوه دیگر که موسوم بغاذیه باشد ذکر نکرده است و شیخ
گفته است که غاذیه چهار قوه است و همان چهار قوه خادم را شمرده است و جمعی
دیگر از اطبا مانند ابوسهل مسیحی و صاحب کامل و غیر ایشان از این قول متاخرند
فصل پنجم در تحقیق قوه مصوره انچه در بیشتر کتب مذکور است انست که
قوه مصوره قوه ایست که در منی یافت میشود و اعاده صور و قوی و اشکال و مقادیر

براجزاء او منسوبه مختلفة الحقيقة يا مختلفة الاستعداد میکنند ومحقق طوسی در تجرید میگوید که
مصوره در نزد من باطل است زیرا که ممتنع است که این افاعیل از قوه عدیمة الشعور حاصل
گردد وغزالی جمیع آنچه منسوب است بقوای نباتیه همه را بملائکه نسبت میدهد و در کتاب
اسفار مذکور است که بعد از آنکه تو را اعتراف بصنوف ملائکه وکیفیت تاثیرات ایشان باذن
پروردگار حاصل گردید خواهی دانست که قدر طبقه عالیه ایشان از آن ارفع است که
این افاعیل دنیه بر سبیل مباشرت بدون استخدام سدنه و اعوان از ایشان صادر
گردد و ایضا در موضع خود ثابت شده است که قوائی که مباشر افعال متغیره اند باید
که ابته جسمانی باشند وآنچه مدرک معقولات وخیرات حکمیه ومنافع کلیه اند از جسمانیات
مفارقند و بنا بر این کلام بر میگردد بانیکه قوای مباشره چگونه فاعل این تشکیلات وتصویرات
میباشند واکثر متکلمین همه این افاعیل را بباری تعالی نسبت میدهند بدون واسطه
وبدون مخصص باعتبار آنکه ترجیح فعل را از اراده بدون مرجح تجویز می نمایند ومعتزله
بتولید قائل شده اند واصل اشکال در اینمقام اینست که جائز نیست که خلق اعضاء واشکال
ومقدار ووضع وخشونت وملاست وصلابت اینها صادر از قوه مصوره باشد
زیرا که منی متشابه الاجزاست وقوه موجوده دران ساری در جمیع اجزاء اوست
وقوه واحده در ماده واحده بجز فعل واحد متشابه نمیتواند کرد پس باید که شکلی را که
مصوره افاده میکند کره واحده باشد پس اگر مصوره در حیوان یک قوه باشد باید
که حیوان یک کره باشد واگر قوای متعدده باشد وهر یک در جزوی فعل کند باید که کرات
متعدده باشد واین شبهه متاکد میگردد بقول ارسطو وتابعان او که منی را منفصل
از انثیین فقط وهر جزو محسوسی از آنرا با کل شارک در اسم وحد میدانند وبقراط

وتابعانش میگویند که منی متشابه الاجزا نیست زیرا که از کل بدن بیرون میاید پس آنچه
از لحم بیرون میاید بلحم شبیه است وآنچه از عظم بیرون میاید بعظم وهم چنین در سایر اعضا
واین اجزا اگر چه حقیقة متشابه نیستند لکن اختلاف در اعضائی که از آنها منفصل شده
اند بلکه متشابه الامتزاج اند وحس در میان اجزاء آن تمیز نمیتواند داد ودر نفس الامر
متمایزند وصاحب اسفار گفته است تعلیل در اختلاف اعضاء حیوان باختلاف اجزاء منی
فائده در دفع اشکال در آن نیست ومحالی دیگر بر آن لازم میاید وآن محال این است
که باید منی حیوان تام الاعضاء بالفعل باشد پس اختلاف اعضاء حیوان بسبب اختلاف
اعضاء حیوان خواهد بود واین معنی بدور وتسلسل میانجامد وایضا اختلاف صور واشکال
مطلق بماده یا بجزوئی نسبت دادن از اقوال سخیفه است زیرا که ماده در هر جزو امریست
مبهم که قوامی برای آن نیست مگر بصورت قائمه بآن پس نسبت دادن اختلاف صور اعضاء
حیوان بنطفه دادن در سخافت مثل نسبت دادن اختلاف صور عالم است بهیولی اولی که
مشترک است فیمابین کل اجسام ودر آن بغیر از جهت قبول وامکان اشیاء چیزهای دیگر
نیست وجهت فعلیت وتخصیص ووجوب در آن نمیباشد بدانکه شیخ در شفا در کتاب
حیوان ادله طرفین را بر تشابه وعدم تشابه اجزاء منی نقل نموده وعلامه شیرازی
در شرح کلیات قانون همه آنها را از شفا نقل نموده ورد همه ایرادات وارد آورده و
ذکر همه آنها مناسب اینمقام بلکه مناسب این مختصر نیست وصاحب اسفار در تحقیق معنی
مصوره طریقی دیگر پیموده وذکر آن در احوال انسان انسب بسیاق این کتاب اقرب است
ودر آنجا مذکور خواهد شد انشاء الله تعالی **فصل ششم** در ذکر سبب وقوف قوای
وبیان آنکه موت ضرورت است اما آنچه در وقوف نامیه ذکر کرده اند این است که ابدان

مخلوق از دم و منی است و ما دام که مولود جنین و صغیر است رطوبت بر او غالب است
و بواسطه استیلای جفاف اندک اندک آن رطوبات بتحلیل میرود و یبس غالب
میگردد و نمو عبارت از تمدد جوهر اعضا است و تمدد اعضا بنفوذ غذا در مسام است
بنا بر مشهور و ما دام که اعضا لین است این معنی میسر میگردد و چون صلب و جاف
گردید صورت نمیگیرد پس نامیه از فعل باز میایستد و آنچه در وقوف غاذیه و حلول
اجل گفته اند چند وجه است اول آنکه قوه غاذیه قوه جسمانی است و افعال قوه جسمانیه
متناهی است و این دلیل منقوض است بنفوس فلکیه زیرا که قوای محرکه اجسام اند
خصوصا در نزد اتباع معلم اول که نفوس فلکیه را قوای منطبعه در اجرام
افلاک میدانند با آنکه در نزد ایشان غیر متناهی الافعال اند دویم آنست که شیخ در
قانون ذکر کرده است و میگوید که رطوبت غریزیه بعد از سن وقوف رو بانتقاص
میاورد تا آنکه بالکلیه بتحلیل میرود و چون رطوبت بتحلیل رفت حرارت غریزیه
فرو می نشیند و ناچار موت حلول میکند و سبب انتقاص رطوبت سه امر است اول هوای
محیط ببدن که باجبار حرارتی که در آن هست رطوبات را فانی میگرداند دویم
معاونت حرارت غریزی آن را در داخل سیم معاضدت حرکات بدنیه و
نفسانیه و اگر کسی گوید که هر چه بواسطه امور ثلثه بتحلیل میرود غاذیه عوض آن را
میرساند میگوئیم که غاذیه در سن کهولت همان قدر بدل میتواند رسانید که در سن
شباب میرسانید اما محلل در سن کهولت قوی تر است از محلل در سن شباب
و در وجه قوت آن گفته اند که امور طبیعیه بطول مدت شدت پیدا میکند و
معلوم است که مدت تاثیر امور ثلثه در کهولت اطول از مدت تاثیر آن در شباب

بلکه

بلکه از ضعیف در زمان طویل اقوی است از اثر قوی در زمان قصیر و بر این وجه وارد
میاید که دوام محل چنانکه برای اسباب جفاف در کهولت حاصل است همچنین در سبب
مرور غذا این نیز حاصل است و چنانکه دوام فاعل تخفیف موجب زیادتی تخفیف میگردد
همچنین دوام فاعل تغذیه نیز موجب زیادتی رطوبت غذائیه میشود و قریب باین
وجه است آنچه از سقراط نقل نموده اند که فعل حرارت غریزیه در منی که در رحم واقع
شود شبیه است بفعل حرارت تنور در رغیف که ملصق بتنور گردد باین معنی که اول
احداث چیزی بمنزله قشر در ظاهر آن میکند و بعد از آن در باطن آن تاثیر نموده
از انضج میدهد پس اگر رطوبت در جوهر آن کم است بفعل مصوره در مدت نه
ماه کامل میگردد و اگر رطوبت در آن بسیار است مدت استکمالش تا سیصد و چهار روز
میکشد و بعد از ولادت هنوز رطوبت بر بدن مولد غالب است و بهمین سبب
قادر بر انتصاب و انبعاث در حرکات نیست و پیوسته حرارت غریزیه در
تخفیف رطوبات اعضا میکوشد از مرتبه نشستن و بعد از آن مرتبه برخاستن
و بعد از آن مرتبه راه رفتن میگرداند و اختلاف زمان حصول این احوال در
موالید منوط باختلاف رطوبت است در قلت و کثرت و هم چنین حرارت
غریزیه در رطوبات بدن حیوان تاثیر میکند تا آنکه آن را بالکلیه فانی میگرداند و
خود نیز منطفی میشود بجهت آنکه آنچه تقومش بآن است فانی گردیده است پس
موت عارض میشود پس سبب موت بعینه همان سبب حیوة است زیرا که
در اول حرارت بر رطوبت غالب نبود حیوة حاصل نمی شد و لازم غلبه
حرارت بر رطوبت است و لازم فنای رطوبت فنای حرارت است پس باری

سبحانه استیلاء حرارت را بر رطوبت در اول سبب حیوه گردانیده است و در آخر سبب
موت وجه سیم آنست که یکی از محققین افاده فرموده است و در اینجا که میگوییم که
موت آنست که غاذیه هرچه را که وارد میاورد اگرچه بحسب کمیت کافی است لکن بحسب کیفیت
کافی نیست زیرا که رطوبت غریزیه اصلیه اول در اوعیه غذا نضج یافته است و بعد از آن
در اوعیه منی و بعد از آن در ارحام و آنچه غاذیه حاصل میکند نضجش همان در اوعیه غذا است
و لیس الا پس امتزاجش کامل نگردیده است و بمرتبه بدل نرسیده است پس کما یجب بجای آن
اقامه نمیتواند نمود بلکه قوتش از قوت اولی کمتر است مانند آنکه کسی در چراغ بقدری
که روغن آن کم میشود آب در آن بریزد پس مادام که کیفیت اولیه اصلیه در ممتزج
بر کیفیت ثانیه مکتسبه غالب است حرارت غریزیه شدید الاشتعال است و در ممتزج
اکثر از آنچه متحلل میرود وارد میسازد و ممتزج نمو میکند و چون سوزش بظهور کیفیت
ثانیه شکسته شد حرارت غریزیه میابسند و قدرت بر ایراد اکثر از ما یتحلل از او سلب میشود
و هرگاه ثانیه غالب گردید ممتزج رو به انحطاط میاورد و حرارت ضعیف میگردد تا آنکه
هیچ اثر از کیفیت اولی باقی نمیماند و بالضروره موت حاصل میشود و از این ظاهر شد که
رطوبت غریزیه اصلیه در اول تکون شروع در انتقاص بحسب کیف می نماید و همان جهت
فساد ممتزج میگردد و اگر فعل غاذیه غیر متناهی باشد و هلیته بقدر ما یتحلل عوض برساند
موت باعتبار آنکه بدل در کیف با مبدل معاونت نمیتواند نمود عارض میشود و این
وجه مبتنی است بر سه مقدمه که هر سه را منع میتوان کرد اول آنکه باید مزاج اقوی و اشرف
از امزجه مواد حیوانیه که بعد از آن متکون میگردد بوده باشد و این ممنوع است دوم
آنکه ماده منی و بدن بالطریق جزئیت موجود باشد باین معنی که بعضی از اجزاء ممتزج بر

مزاج

مزاج منی باشد و بعضی بر مزاج آنچه وارد میگردد و چنین نیست سیم جودت نضج
و قوت مزاج در آن چیزی باشد که در آن اوعیه حاصل شده باشد و آن نیز مسلّم نیست
و باب حیوانی که بتولد حاصل میشود و از حیوان متولد بتوالد محکم تر و قوی تر است این است
وجوهی که در ضرورت موت ذکر کرده اند و معلوم است که هیچیک از این وجوه مشفی
علیل نتوانند بود و فاضل علامه یعنی صاحب اسفار وجهی دیگر در سبب ضرورت موت
ذکر کرده است که ایرادش مناسب فن طبیعی نیست و ان شاء الله در فن الهی بآن اشاره
خواهد شد **مقاله ششم** در ذکر حیوان و در آن بیست فصل است **فصل اول** در بیان
ماهیت نفس حیوانی و بیان جوهریت آن پیش از این اشاره شد باینکه مواد جسمانیه
بعد از استیفاء مراتب جمادیت و نباتیت قبول حیوه حس و حرکت میتوانند
نمود و برای هر یک از انواع حیوان صورت کمالیه است که بآن صورت آثار
حیوه بر ماده فائض میگردد و آن صورت را نفس می نامند و تعریف مطلق نفس
که کمال اول است برای جسم طبیعی آلی از آن جهت که مدرک و متحرک بالاراده است
و بعضی چنان گمان کرده اند که نفس همان مزاج است و بر نفی این گمان ادله بر اینجا
متعدده اقامه شده است اول آنکه بدن جوهریست اسطقسی که مرکب است از
عناصر و هر یک متداعی انفکاک و اتصال بمرکز خویشند و آنچه ایشان را بر امتزاج
و حصول مزاج مجبور گردانیده است قوه است غیر از آنها و ممکن نیست که قوه علیا
کیفیت مزاجیه باشد زیرا که مبدء و حافظ شیء علت آن شیء خواهند بود و ممکن
نیست که صورتی از صور عناصر حافظ و جابر بوده باشد زیرا که برای هر یک
از آنها آثار مخصوصه هست که از آن تجاوز نمیکند و غیر آثار نفس است پس نفس

۲۶۳ غیر کیفیت مزاجیه و غیر صورت نطفه است و از جمله شکوکی که بر این برهان وارد
اورده اند یکی انست که شاید نطفات در بدن حیوان مقسور بر اجتماع باشند و جاری
بنا بر که از اسباب التیام جز شاید و حد فعلی نخواهد که انها را و مزاج را حفظ کند و حل شبهه
بان است که انچه از نطفات ممزجه که بحفظ قسری محفوظ می باشند با جهت انست که
مسلک خروج از انشقاق ابا دارد مانند احتباس نار و هوا در بخار و تیف ارض تا انکه
قوه بهم رسانند و زمین را بشکافند و با انچه قلت اجزا او محلبه است که زمان حرکتش بسطول
میانجامد مانند دهن مغروب باو و معلوم است که اجزا نار و هوا انچه در منی التقدر
قلیل هستند که از انفصال ضعیف باشند و صلابت و عسر انشقاق نیز در انجا موجود نیست
که مانع انفصال جوهر خفیف گردد و دیگر انست که شاید سبب احتباس صغر اجزا یا شدت
التیام باشند و جواب انست که صغر اجزا در جائی که مغمور در مانع کثیر باشد منع از
نقص نمینماید چنانکه در منی که حفظ ترشح با ندک چیزی رفع میگردد و دیگر انست که چه مانع است
که سبب اجتماع ماء و ارض تنقف باشد و نار یان تعلق گرد مانند تعلق گرفتن نار بحطب و جواب
انست که تنقف در جائی متحقق میگردد که هوا از خلل و فرج ارض بیرون رود و بسبب
امتناع خلا اب بجای ان بیاید و بر تقدیری که عنصر ثقیل بحد التصاق در سبیل حرکت
واحده بدون جامع خارجی جمع توانند شد سبب در اجتماع نار و هوا با نها چه خواهد بود
و تعلق نار بحطب چنان نیست که مردم گمان میکنند بلکه نار در حطب مشتعل شده بر سبیل
اتصال حادث میگردد و منقلب بهوا میشود و چنان نیست که نار واحدی بحطب تعلق
داشته باشد بلکه مانند اب روان بر سبیل اتصال جاری است و دیگر انست که چه
مانع است که سبب اجتماع تحریک والدین یا مزاج رحم باشد و جواب انست که

حرکت والدین اگر چه مودی باجتماع نطفه ای که در منی است میگردد ولکن سبب ۲۶۴
انضمام انچه بعد از ان بمنی ملحق میگردد تا انکه اعضا تمام میشود چه نیست و باید که کسی باشد که
حافظ ان اجتماع باشد و اگر مزاج رحم باشد باید که اول عضو ظاهر که برحم اقرب است
محلوظ گردد زیرا که اجسام بجنس فعل میکنند نه بقوه و انچه در مکان بان اقرب است باید
که در حدوث اقدم باشد و حال انکه اول عضوی که مکون میگردد قلب است که در وسط است
علاوه بر انکه بسیاری از حیوانات بتولد متکون میگردند و دیگر انست که این اجتماع
محتاج بحافظ نیست و دلیل بر این بقای بدن میت است بعد از مفارقت نفس و اگر
حافظ نفس باشد باید که اجزا بدن در نزد موت متفرق گردد و جواب انست که
برای اجساد حیوانات بعد از مفارقت نفوس القدر عناصر کثیفه هست که احتیاج
بحافظ نفس ندارد چه انکه بقاء ... در انحفاظ و تماسک اجزا بحافظی غیر از صورت عنصر
محتاج نیست و انچه نفس حافظ انست این جسد باقی نیست بلکه چیزی دیگر و مزاجی دیگر است
که مادام که متغیر و منفسخ نگردد صورت عارض بدن نمیشود و دیگر انست که نفس حادث نمیگردد
مگر بعد از استعداد ماده و ان استعداد حاصل نمیگردد مگر بمزاجی که صلاحیت ان داشته باشد
زیرا که مزاج از علل معده است برای حدوث نفس و اگر چه علت معده علت بالعرض است
لکن بحسب طبع مقدم بر معلول است پس هرگاه نفس علت اجتماع عناصر باشد
چگونه متقدم میگردد بر چیزی که اخرش از ان واجب است و از این اشکال جواب
داده اند که جامع اجزا نطفه نفس ابوین است و بعد از ان مزاج در تربیت
نفس ام باقی می ماند تا انکه مستعد قبول نفس مولود گردد و بعد از حدوث حافظ
و جامع سایر اجزا البطلین ایراد غذا هم او خواهد بود و این جواب مخالف است

با آنکه شیخ در شفا گفته است که نفس هر حیوانی جامع اسطقسات بدن او و مؤلف
و مرکب آنهاست بنحوی که صلاحیت بدنیت در او داشته باشد و همان نفس حافظ آن بدن است
بر نظامی که سزاوار است و این قوه بعد از مدتی تدبیر را بقوه دیگر وا گذارد در
افاعیل و تدابیر طبیعیه معقول نیست بلکه این عمل در میان دو فاعل غیر طبیعی که باراده
متجدده عمل نمایند متصور است و محقق طوسی از این اشکال در شرح اشارات جوابی
داده است که خلاصه آن این است که نفس ابوین بعد از آنکه اجزاء غذائیه را اخلاط
گردانید شد و قوه مولده اجزاء منویه را از آن جدا نمود و از استعداد آنکه ماده
انسانی دیگر تواند شد گردانید قوه در منی هست که حافظ آن است و بر کمال آن در
رحم میافزاید تا آنکه با عمل حفظ صورت تغذیه و تنمیه نیز از آن میابد و همچنین
بر کمال آن میافزاید تا بجائی میرسد که با آن افعال مبدء آثار حس و حرکت نیز میشود
و تا آخر عمر حافظ و جامع اجزاء بدن همان قوه است که در اول در منی موجود شده
و از حد نقصان بحد کمال ترقی نموده است تا بسر حد نفس انسانی رسیده است و حاجب
استغفار گفته است که این تحقیق از آن محقق در نهایت متانت است و جوابیست
از اشکالات سالم می ماند که قایل شویم با آنکه جوهر صوری در وجود متشدد میتواند شد
و در تجدد هر ذات و تطور در اطوار کامل میتواند گردید و الا برهان وارد میاید آنکه
بر جواب قوم وارد میاید برهان دویم بر آنکه نفس مغایر مزاج است آنست که شکی در
آن نیست که نبات و حیوان در کم و کیف بسوی کمالات خود حرکت میکنند و گاه
در امتزاج اینها نیز حرکت واقع میشود زیرا که مزاج تابع ممتزجات است پس مزاجی
که در نزد حرکت متبدل میگردد غیر از محرکی است که باقی میماند و ایضا در وقتی که مرضی

سوء مزاج پیدا میکند گاهی میشود که بمزاج صحیح بر میگردد و ناچار بر گرداننده میخواهد
و آن معید نه مزاج صحیح که الحال باطل شده است میتواند بود و نه مزاج فاسد بلکه چیزی
دیگر خواهد بود غیر مزاج و نمیتواند بود که چیزی باشد خارج از بدن حیوان زیرا که اگر آن خارج
مفارق باشد باید بواسطه قوه جسمانیه فعل نماید و اگر مفارق نباشد باید عملش بمشارکت
وضع باشد پس بچیزی خواهد بود که او موجود است برهان سیم اگر محرک بدن مزاج باشد
باید که هرگز ماندگی عارض بدن نشود زیرا که ماندگی بسبب حرکتی است که طاری بر جسم
میگردد بر خلاف آنچه طبع جسم اقتضا میکند و ممکن نیست که طبایع بسایط اقتضای حرکتی
حرکتی نمایند که خلاف مقتضی امتزاج اینها باشد زیرا که فعل طبایع بعد از امتزاج باید که
از فعل اینها باشد در حال بساطت و مختلف نگردند مگر در قوه و ضعف زیرا که اگر مزاج امری
را اقتضا نماید که مقابل مقتضای طبایع باشد باید که طبایع دو امر متقابل را اقتضا کرده باشند
و ایضا باید که مقتضای نفس و مقتضای طبیعت در نزد رعشه تجاذب ننمایند برهان چهارم
ادراک محسوس عموما و ملموس خصوصا متحقق نمیشود مگر باستحاله مزاج عضو لامس مثلا
پس مدرک آن کیفیت اگر مزاج باشد یا امتزاج خواهد بود که باطل شده است و این ممتنع است
و یا آن مزاج است که حادث گردیده است و آن نیز ممتنع است زیرا که مزاج اصلی ذات
خود را ادراک نمیکند پس چگونه این مزاج عرضی میتواند که ذات خود را ادراک نماید پس باید
که چیزی در نزد توارد حالتین باقی باشد که شعور باین تغیر او را حاصل گردد و مزاج باقی
نمیتواند بود برهان پنجم حیوان در مزاج حرکت میکند از اشتداد بضعف و از ضعف باشتداد
و معلوم است که متحرک غیر متحرک فیه است پس آنچه در مزاج حرکت میکند از اشتداد بضعف
غیر مزاج است برهان ششم ادراک حرارت است از جهة مدرک برای مدرک پس اگر

نفس مزاج باشد باید که عرض موجود لنفسه باشد زیرا که نفس ادراک مزاج میکند و چون مزاج
کیفیت محسوسه است عرض است پس اگر نفس مزاج باشد باید که عرض قائم بنفس خود باشد والا
الجز برای آن حاصل میشود و برای موضوعش حاصل نشده خواهد بود و آن موضوع جسم نمیتواند بود
والا بایست که جمیع اجسام دراک باشند پس آن قوه که ادراک مزاج می نماید باید که جزء مزاج و
جزء جسمی که حامل مزاج است بوده باشد این است آنچه قوم در بیان مغایرت نفس و مزاج
ذکر کرده اند اگرچه در بعضی از این براهین شاید که مجال خدشه باشد نهایت طالب تحقیق را
از تفکر در آنها یقین باین مطلب حاصل میگردد و آنچه را که صاحب اسفار ادعا نموده است
و بران ادله اقامه کرده است که نفوس حیوانیه مجردند بثبوت رسد اقوی دلیلی برانمدعا
نیز خواهد بود **دلیل دویم** در بیان تجرد نفس حیوانی بر طبق آنچه در کتاب اسفار مذکور است و
در این کتاب سه دلیل بر این مطلب اقامه نموده است اول آنکه تمام اجزاء در معرض
زیاده و نقصان است بجهت آنکه حرارت غریزیه و حرارت اسطقسیه داخله در اعضا و
حرارت حرکت و حرارت هوای محیط براو خصوصا در تابستان براو مستولی است و اجزای حیوان
در جمیع احوال بحسب تحقیق باقی است پس هویت آن مغایر بنیه مخصوصه شی خواهد بود
دویم آنکه حیوانات ادراک هویات خود می نمایند بدلیل آنکه از مولم میگریزند و لذیذ را
طلب می نمایند و هرب ایشان از الم یا از مطلق الم است و یا از الم مخصوص بخود ایشان و
در اول باید که ادراک الم غیر را نیز بکنند زیرا که آن نیز الم است و اگر الم را بسبیل کلی
ادراک نمایند مطلوب ثابت میگردد و در شق دویم باید که نفس خود را ادراک نمایند و
این معنا اقتضای تجرد میکند بدو وجه اول آنکه علم مقتضی ثبوت شیء مدرک است برای
شیء مدرک و صورتیکه حلول در ماده دارد وجود شیء للمحل است لالنفسه و هرچه وجودش

لنفسه است مجرد از محل است پس مدرک لذاته مجرد از محل است دویم آنکه علم حیوان بهویت خود
دائمی است و مکتسب بحس نیست و علمش باعضاء ظاهره و باطنه چنین نیست پس هویتش مغایر
اعضاء او است اما صغری بجهت آنکه علم بوجود نفس اگر مکتسب باشد یا بحس است و یا بفکر و
اول باطل است زیرا که حس نفس خود را احساس نمیتواند نمود و پس چگونه احساس میتواند
چیزی را که آلت است برای آن چیز و او را استعمال می نماید و ایضا باید که بذات خود
عالم باشد و احساس چیزی در آن وقت نکند و دویم محتاج است بدلیل و دلیل یا علت نفس است
یا معلول آن است و اول باطل است زیرا که علت نفوس چیست اجل آنکه علم حیوان
بان احاطه نماید و ایضا اکثر مردم بوجود عارف اند و اکثر علت نفوس بخاطرشان لا یخطر
نکند و دویم نیز باطل است زیرا که وسط در استدلال یا فعل مطلق است یا فعل مضاف بسوی
آن و اگر فعل مطلق باشد موجب اثبات فاعل مطلق خواهد بود نه فاعل معین و اگر فعل
مضاف باشد علم بفعل مضاف بشخص موقوف است بر علم بشخص پس اگر علم بان از علم
بفعل آن مکتسب گردد دور لازم میاید پس معلوم شد که علم حیوان بنفس خود دائمی و مکتسب
نبوده و اما کبری بجهت آنکه انسان اعضاء ظاهره خود را بحس ادراک میتواند نمود و
اعضاء باطنه را بتشریح و همچنین حیوان اگر اعضاء خود را نشناسد بهیچ نحو خواهد شناخت
سیم آنکه حیوان این بنیه محسوسه نیست زیرا که چون فرض نمائیم که حیوانی دفعه خلق شود بنحوی که
کامل شود و لکن حواسش از مشاهده محسوسات محجوب باشد و در فضا خالی از هوا یا
در هوائی خالی از کیفیات واقع باشد و قوام هوا باو صدمه نرساند و احساس چیزی
از کیفیات ننماید و اعضایش یکدیگر را تماس ننمایند چنین حیوانی ادراک ذات خود
می نماید و از جمیع اعضاء ظاهره و باطنه خود غافل است بلکه ذات خود را ثابت می بیند و بود آن

٢٦٩ الکه طول وعرضی برای ان باشد واکر دران حال تجزی نماید وضعی یا جهتی یا عضوی از اعضا را
یعنی الکه جزوی از ذات اوست نشکند و ظاهر است که شعور بجزء معقول جزء است پس صورت
ان مغایر جمیع اعضای انست وقائلین بعدم حلیت نفس بجهة جزء ممکن جسته اند یکی الکه حال ممتنع است
که بسبب محل خود وشی بوده باشد زیرا که دوری محال است پس نفس جوهر نمیتواند بود دویم الکه
بر تقدیری که ممکن باشد که حال از مقومات محل باشد ممکن نیست که نفس چنین باشد زیرا که
حدوث نفس نزد حدوث مزاج صالح است ومتاخر علت متقدم نمیتواند بود پس نفس علت
حصول مزاج نمیتواند بود سیم الکه اگر نفس جوهر باشد علم بجوهریت ان بدیهی و بدون کسب
حاصل خواهد بود وجواب از اول در مبحث تلازم هیولی وصورت مذکور شد وجواب از
ثانی انست که مزاجی که علت معده نفس است برای فیضان نفس ماده مستعده غیر از مزاجی است
که نفس قیم وحافظ انست وجواب از ثالث انست که شیخ ذکر کرده است که ما از نفس غیر از این
کو همین که جوهر بدیهی است واما ماهیت ان مجهول است وجوهر ذاتی ان ماهیت است نه ذاتی
ان مفهوم **فصل سیم** در ذکر قوای حیوانیه بر سبیل اجمال در کتاب شفا مذکور است
که برای نفس حیوانیه نخست اولی دو قوه است محرکه ومدرکه ومحرکه بر دو قسم است یکی باعث
بر حرکت است ودیگر فاعل حرکت ومعنی باعث بر حرکت انست که علت غائی حرکت است واین
باعثه همان قوه شوقیه است که بقوه خیالیه متصل است وچون دران صورت مطلوب
یا مهروب منه متصور گردد قوه محرکه دیگر را بر تحریک میدارد وبرای ان دو شعبه است یکی که
موسوم است بقوه شهویه قوه ایست که منبعث برای طلب لذت است ودیگر قوه ایست که
منبعث موسوم بقوه غضبیه که انبعاثش برای دفع مفسده وطلب غلبه است وقوه فاعله قوه ایست
که انبعاثش در اعصاب وعضلات است که او از عضلات بخلاف جهة مبدء حرکت برود واما

٢٧٠ قوه مدرکه نیز بر دو قسم است قسمی خارجی وقسمی داخلی وقسم خارجی حواس ظاهره است
که عدد انها یا پنج عدد است یا هشت سمع وبصر وشم وذوق ولمس وکسانیکه حواس
ظاهره را هشت دانسته اند لامسه را چهار قوه دانسته اند حاکم در میان حار وبارد وحاکم
در میان رطب ویابس وحاکم در میان صلب ولین وحاکم در میان خشن واملس وکفته اند که
چون مظهر کل این قوای جلد است چنین کمان شده است که لامسه قوه واحده است واما قوای
مدرکه باطنه یا این است که مدرک جزئیات است ویا این است که مدرک کلیات است ومدرک
جزئیات یا مدرک بتنهائی است ویا هم مدرک است وهم متصرف واگر مدرک بتنهائی است
یا مدرک صور جزئیه است ویا مدرک معانی جزئیه ومراد بصور جزئیه مثل خیالاتست که از
زید وعمرو حاصل کرده ومراد بمعانی جزئیه مثل ادراک این است که این شخص صدیق است
وان شخص عدو است ومدرک صور جزئیه حس مشترک است وان قوه ایست که کل صور
محسوسات ظاهره در نزد او جمع میشوند ومدرک معانی جزئیه وهم است وبرای هر یک از
این دو قوه خزانه هست وخزانه حس مشترک خیال است وخزانه وهم حافظه است
وقوه متصرفه ان قوه است که در مدرکات مخزونه دران دو خزانه تصرف مینماید بترکیب
وتحلیل واین قوه را اگر قوه وهمیه حیوانیه استعمال نماید انرا متخیله میگویند واگر قوه
ناطقه انرا استعمال نماید متفکره اش میگویند ومسکن حس مشترک بطن مقدم از دماغ است
ومسکن متصرفه بطن اوسط است از دماغ ومسکن وهمیه نیز بطن اوسط است ومسکن حافظه
بطن متاخر است وبعضی قوه حیوانیه را عبارت از مجموع این قوی دانسته اند وبعضی نفس را
قوه وهمیه گرفته اند وسایر قوی را تابع ان دانسته اند وحامل همه انها روح بخاری است
که منشأ کل جوهر هاست **فصل چهارم** در ذکر بعد قوای بدانکه مرکوز در مدارک انسانی

آن است که حجت در تعدد قوی در نزد حکما این است که قوه کمال اول است و از بسیط یکجانب
ذات جز فعل واحد صادر نمیتواند شد پس قوه واحده نمیتواند که بقصد اول مبدء بیش از
یک فعل گردد بلکه بقصد ثانی و بالعرض میتواند بود مثل آنکه ابصار قوه واحده است
بر ادراک لون و لون فی نفسه هم سواد است و هم بیاض و هم چنین در تعدد مدرکات
وهم و مدرکات عقل و غیر اینها و چنین نیست که این نقض شده اند زیرا که این بیان در
واحد حقیقی جاری است که من جمیع الوجوه واحد باشد و قوی چنین نیستند بلکه جهات
امکانیه در اینها بسیار است و ایضا هر دلیلی که دلالت کند که از واحد بنوع یا بجنس
صادر نمیتواند شد مگر واحد بنوع یا بجنس همان دلیل دلالت میکند بر آنکه از واحد بشخص
نیز صادر نمیتواند شد مگر واحد بشخص و از این لازم میآید که قوه باصره که بآن ادراک
سوادی واقع میشود غیر از قوه باصره باشد که بآن ادراک سواد دیگر واقع میشود پس
معلوم شد که حجت بر تعدد قوی قاعده مذکوره نیست بلکه حجت بر آن یکی از دو چیز
خواهد بود اول انفکاک وجود قوه دیگر مثل بطلان نامیه یا وجود غاذیه در حیوانات
بلکه در نباتات هم دوم تناقض دو فعل وجودی مانند جذب و دفع و قبول و حفظ
و اما مجرد اختلاف آثار موجب تعدد قوی نمیگردد بلکه میتواند شد که از قوه واحده بحسب
اعتبارات و جهات مختلفه انواع متخالفه صادر گردد چنانکه از عقل اول بجهت کمال وجود
عقلی دیگر صادر میشود و بجهت قصور ماهیت جوهر فلکی صادر میشود لکن جهات قابلیت
نفس اختلاف آثار تعدد نمیتواند شد زیرا که اختلاف اشخاص تعدد و اتحاد در
نوع ممکن نیست مگر باده که قابل احوال حادثه اتفاقیه بوده باشد از حرکات و غیر
حرکات که در اوایل فطرت بر سبیل لزوم موجود نباشند و بتحقیق این معانی و اصول

اعتراضات

اعتراضاتی که بر تعدد قوی وارد آورده اند مندفع میگردد مثل آنکه گفته اند که چه مانع است
که نفس فاعل جمیع این افعال بوده باشد و باثبات قوی احتیاج نباشد و مثل آنکه بعد
از تسلیم آنکه نفس ناطقه غیر قوه حیوانیه است باعتبار تجرد نفس و مادیت قوه حیوانیه
چه مانع است از آنکه قوه حیوانیه واحد و مدرکه و محرکه یک قوه باشند و بعد از تسلیم تغایر
مدرکه و محرکه چه مانع است که شهویه و غضبیه یک قوه باشند که چون بلذت برخورد بنحوی منفعل
گردد و چون باذیت برخورد بنحوی دیگر منفعل گردد و همچنین قوه مدرکه مدرکات ظاهره
و باطنه یک قوه باشد و بر تقدیر تغایر آن دو قوه چه مانع است از آنکه مدرکه ظاهره یک قوه
باشد که در آلات مختلفه افعال مختلفه از آن صادر گردد و ایضا چه مانع است از آنکه قوه
نباتیه همان قوه حیوانیه باشد و بر تقدیر تغایر چه مانع است از آنکه غاذیه و نامیه و
مولده قوه واحد باشد و چون معلوم شد که اثبات تعدد قوی مبنی بر قاعده الواحد
لا یصدر عنه الا الواحد نیست اعتراضاتی دیگر که بر تقدیر ابتنای اثبات بر آن قاعده
وارد میآورند مندفع خواهد بود مثل آنکه حس مشترک ادراک کل محسوسات ظاهره میکند
پس اگر آن ادراکات مختلف اند اصل حجت باطل میگردد و اگر مختلف نیستند چرا از قوه واحده
صادر نمیتوانند شد و مثل آنکه ادراک قوه باصره مقصور بر نوع واحد نیست زیرا که
هم ادراک سواد میکند و هم ادراک بیاض پس هرگاه میتواند شد که قوه واحده ادراک
دو نوع مندرج در تحت یک جنس قریب نماید چرا نتواند که ادراک دو شیئ مندرج
در تحت یک جنس بعید نماید ایضا قوه واحده ادراک شکل و عظم جسم را میکند ادراک
بتبعیت ادراک لون باشد پس قوه واحده میتواند که امور مختلفه در جنس را ادراک
نماید و ایضا قوه خیال ادراک امور متخالفه بحسب جنس می نماید بلکه عقل جمیع امور را

ادراک میکند پس اینکه گفته اند که الواحد لا یصدر عنه الا الواحد باطل خواهد بود و وجه اندفاع
همان است که مذکور شد که این قاعده در بسیطی جاری میگردد که مجرد از شروط و مضافات
و آلات بوده باشد و هرگاه از فاعل موقوف بر شرطی باشد ممتنع نباشد که بانضمام شروط
مختلفه مصدر افعال متکثره گردد و چنانکه طبیعت قوه واحده بسیطه است و بشرط آنکه جسم
از حیز طبعی بیرون باشد اقتضای حرکت میکند و در حیز طبعی اقتضای سکون بلکه عقل فعال که
جوهر بسیط است مبدء جمیع حوادث است که در این عالم حادث میشود و در نزد حکما و بعد
بدانکه امام فخر رازی را در اینمقام شبهه هست که خود بآن مباهات نموده و چنان پنداشته
که قواعد حکما در بعد و در بسیاری از مسائل حکمیه دیگر بآن منهدم و مضطرب میگردد
و آن شبهه این است که میگوید برای ما مقدمه صادقه یقینیه هست که هیچ عاقلی در آن شک نمیکند
و آن مقدمه این است که حاکم بر دو چیز باید که هر دو را ادراک نماید زیرا که حکم عبارت است
از تصدیق بثبوت امری برای امری دیگر یا سلب آن امر از آن و اینمعنی تمام نمیشود
مگر بشعور طرفین پس ناچار باید که حاکم هر دو را تصور نماید تا آنکه تواند که بر احدهما حکم
بثبوت دیگری و چون اینمعنی معلوم گردید میگوییم که حاکم بر انسان جزئی بآنکه جزئی انسان
کلی است و جزئی فرس کلی نیست باید که مدرک موضوع حکم که جزئی است و مدرک محمول حکم
که کلی است بوده باشد پس مدرک جزئیات بعینه همان مدرک کلیات خواهد بود و پس
گفته است که این نکته البته قاطع که هر کس را اندک فهمی بوده باشد در آن شک نمیکند
و نمیدانم که بسبب غفلت متقدمین با آن همه حذاقت از این نکته چیست این است
کلام فخر رازی و صاحب اسفار میگوید که سبحان الله آیا کسی هرگز دیده شده است که در
وفور بحث و تفتیش و کثرت خوض و فکر بحد این مرد رسیده باشد و از صواب

باین

باین شدت دور افتاده باشد و عین بصیرتش چنان پوشیده شده باشد که از ملاحظه
نفس خود غافل گردد و نداند که همان نفس است که مدرک و عاقل و شام و ذائق و لامس
و واهم و متغذی و غضبان و مشتهی و غیر اینهاست و فاعل این افاعیل گشته است بآلات
مختلفه و برای آن افعال و انفعالات هست بدون آلت مثل تصورش ذات خود را
و اولیات را و مثل استعمالش آلات را زیرا که آلت در میان نفس و استعمالش آلت را
نمیگنجد پس چه مفسده بر حکما لازم میآید در آنکه بگویند که نفس بعضی افعال و ادراکات
بذات خود میکند و بعضی را بآلات پس شخص انسانی بحس ادراک می نماید و انسان کلی
بذات پس حکم میکند بر آنچه بحس ادراک نموده است بآنچه بذات یافته است و میگوید این
شخص انسان است و گویا این مرد با طول امامت و عرض مولویت چنان پنداشته است
که ادراک بآلت معنیش این است که آلت آن چیز را ادراک نماید و نفس را هیچ
شعور بآن نباشد و این از سوء ظنون است زیرا که لازم میآید که هرگاه یک شخص
واحد انسانی جماعت کثیره از اهل ادراک یافت شود که هر یک اختصاص بنوعی از
ادراک داشته باشند یکی بشنود و دیگری ببیند و دیگری بچشد و دیگری ببوید و دیگری
لمس نماید و دیگری تخیل کند و دیگری توهم نماید و هم چنین در باب حرکات یکی تصرف
نماید و دیگری جذب کند و دیگری دفع نماید و دیگری هضم کند و هم چنین در باب
قوی و نفس را اطلاع بر آنها نیست که همین ادراک ذات و صفات خود کند و
این خلاف وجدان و برهان است **فصل پنجم** در تعدد حواس ظاهره بر سبیل
تفصیل و بحکم استقراء حواس ظاهره پنج است و بعضی تجویز وجود حاسه سادسه
برای غیر انسان نموده اند با عدم اطلاع انسان بر آن چنانکه اگر در یکی از حواس

خبر علیه والصور انرا علیتوا لستیم شود چنانکه الکه الصور را ابصار میشود از دو جا که
انکار تنقیح نموده اند واحتجاج نموده اند بانکه طبعیت از درجه حیوانیت بدرجه
فوق آن منتقل نمیگردد مگر آنکه جمیع اجزا را که در آن مرتبه است کامل گردانیده باشد
پس اگر حسی دیگر ممکن می بود بایست که برای انسان حاصل باشد وچون حاصل نیست
میدانیم که حواس پنج است ویکی از آن حواس سمع است وآن قوه ایست مرتب
در عصب متفرق در سطح صماخ که ادراک میکند صورت هرچه را که بآن برسد
از تموج هوای منضغط در میان قارع ومقروع که مقاوم با قارع تواند بود
چنانکه الضغط علی بعنف که از آن صوت حاصل گردد وبتموج هوا برسد بهوا الکه
محصورست در تجویف صماخ پس از اشکال خود متموج میگردانند وامواج آن
بآن حرکت آن عصبه را تماس می نماید وصوت بآن مسموع میگردد این است
ترجمه عبارت شیخ در شفا ونجات ودر آن تاملی است زیرا که بقلع عنیف نیز
صوت حادث میگردد ودلیل بر آنکه ادراک صوت برسیدن هوا مذکورست بصماخ
چند امرست اول آنکه اگر آن تجویف منسد گردد سمع باطل میگردد دوم آنکه هرگاه میان
حائط وسامع جسم کثیفی حایل گردد سماع متعذر یا متعسر خواهد بود سیم آنکه
چون مشاهده نمائیم که کسی مثلا مطرقه بر سندانی زد هرگاه بآن نزدیک باشیم سماع صوت
ومشاهده طرق با هم محسوس میگردد وهرگاه دور باشیم سمع بعد از زمانی ادراک
صوت می نماید وآن زمان بحسب مراتب بعد مختلف میگردد چهارم آنکه هرگاه دهنش را
بر انبوبه بگذارد وتکلم نماید وطرف دیگر آن انبوبه در گوش کسی دیگر باشد آن
کسی کلام او را میشنود ودیگران که در آن مجلس حاضرند نشنوند وسبب آن است

کران هوای متموج در انبوبه بگوش آن کس میرسد پنجم آنکه در وقت وزیدن بادهای
شدید بسیار میشود که شخصی که قریب است بمکان حدوث صوت آنرا احساس نمیکند وشخص
بعید آنرا میشنود وسبب آنکه هوای حامل صوت را وزیدن باد بجانب آن شخص بعید میبرد
وباید دانست که صوت نفس تموج نیست چنانکه جمعی پنداشته اند ونفس قرع وقلع نیز
نیست چنانکه گروه دیگر گمان کرده اند زیرا که تموج محسوس بلمس است وقرع وقلع محسوس
ببصر میشوند بتوسط لون وایضا گاهی علم بآنکه فلان چیز تموج یا قرع یا قلع است حاصل میشود
وعلم بآنکه صوت است حاصل نمیشود وگاهی علم بصوت حاصل میشود بدون شعور باموری که
وبعضی گفته اند که صوت در خارج وجود ندارد وبلکه از ملامسه هوای متموج بگوش سامع حادث
میگردد ورد بر ایشان گفته اند که ما ادراک صوت جهت آن نیز درک میشود ومعلوم
که اثر جهت در هوای متموج که در نزد صماخ است باقی نمی ماند پس باید که جهت صوت
درک نگردد وچنانکه دست بلمس ادراک میکند چیزی را که او را ملاقات نماید ونمیداند که آن
چیز از کدام جانب آمده وچون بسمع نیز در میان جهات واقع میشود وقریب وبعید آن
نیز معلوم میگردد واز این میتوان فهمید که اصوات غیر از آن حیثیت که در خارج
محسوس میگردند واز این استدلال جواب داده اند که ادراک جهت بواسطه آن است که
هوا قارع صماخ از آن جهت میاید وتمیز میان قریب وبعید بآن است که قرع
قریب اقوی است وقرع بعید اضعف وجواب از اول مدفوع است بآنکه آن صوت
گاهی در بیرون سامع است واو بگوش چپ آنرا می شنود باعتبار آنکه گوش چپ را
شنوا نیست ومیفهمد که این صوت از بیرون است واز دوم نیز باطل است زیرا
که اگر چنین می بود می بایست که میان بعید قوی وقریب ضعیف فرق نتوان

کرده هم چنین اگر دو صوت متساوی بعد مختلف در قوه و ضعف مسموع گردد باید که
چنین در مکان افتد که در قرب و بعد مختلفند ولکن اشکال دیگری می ماند و آن اشکال
این است که مدرک و محسوس باید که در حال ادراک در نزد مدرک بوجهی موجود باشد و موجود
در نزد جوهر حاس نیست که ملاصق آن باشد و اگر چه بحث صوت و شکل ممنوع در
نزد سامعه موجودند لکن صفت بعد و قرب موجود نمیشوند و صاحب اسفار در
بعضی از کتب خود التصریح نموده است بآنکه ادراک سمع نه باین است که هوا واحد
متحمل آن کیفیت بشود و آنرا بصماخ میرساند و نه بآن است که اهویه متعدده متموج
هستند که هر یک آن کیفیت را بدیگری میرسانند تا آنکه هوای مجاور صماخ بآن متکیف
میگردد و بسمع میرساند بلکه آن است که نفس بواسطه هوائی که در میان واقع است
ملتفت میگردد و باعتبار آنکه تعلق نفس ببدن موجب تعلق اوست بهر چه ببدن متصل است
از اجسام لطیفه مانند هوا بحیثیتی که گویا این چیز که آلت سمع و هوای متصل و ذی الصوت
در حکم آلت واحده اند برای نفس پس ادراک می نماید هر چیزی را که در آنها واقع است
بهر وجهی که باشد و در هر جانبی که باشد و این است سر آنکه هر قوه جسمانیه در تاثیر محتاج است
بمشارکت وضع زیرا که وضع مخصوص در میان موضوع قوه و آنچه قوه در آن تاثیر میکند
یا از آن متاثر میگردد با تحقق جسم لطیف در میان آن دو مجموع را بمنزله ماده واحده
و آلت واحده میگرداند برای آن قوه پس چنانکه ماده قوه بفعل آن متاثر میگردد
آن جسم نیز که با آن صاحب وضع است بفعل آن متاثر میگردد و این معنی منافی آن
مطلب نیست که ادراک نفس تعلق نگیرد و تکمیل صوری که در محال التصرفات آن حاصل
باشد بحسب طبع زیرا که مراد از آن مدرک بالذات است و مدرک بالذات در اینجا

صور

صدا ادراکیه حاصله در قوه سامعه است و آنچه در اینمقام مقصود است محسوس
بالعرض است که مسموع خارجی باشد این است خلاصه تحقیق آن فاضل علامه در اینمقام
و باید دانست که بنابر مذهب قوم و بنابر آنچه از آن فاضل نقل شد شرط در حدوث
صوت و استماع آن وجود هوا است و بنابراین آنچه از قدما نقل نموده اند که برای
فلکیات اصوات عجیبه و نغمات غریبه هست که از سماع آن عقل در تحیر میافتد
و نفس تعجب میکند درست نمیاید پس باید که این کلام قدما را بر رمز حمل نمائیم یا آنکه
بنحوی که فاضل مذکور در اسفار معنی کرده است و ذکرش مناسب علم طبیعی نیست معنی
نمائیم و انشاء الله در قسم الهی بآن اشاره خواهد شد و از جمله اموری که تنبیه بر آن در
اینمقام ضرورت این است که شیخ در تعریف حرف گفته است که هیئتی است که عارض
صوت میگردد که بآن متمیز میگردد از صوتی دیگر مثل آن در حدت و ثقل تمیزا در مسموع
و قید اخیر برای احتراز است از ابلقی که بآن تمیز حاصل میگردد نه بسمع بلکه بوجدان
و فاضل شارح هدایه گفته است که این تعریف از شیخ بر مسامحه مشتمل است زیرا که
حرف نوعی از صوت است و هیئت عارض صوت نیست و الا بایست که مسموع در نزد
سامع حرف دو چیز باشد صوت و حرف و بالبدیهه معلوم است که مسموع شیئی واحد است
و وجه آنکه تعریف شیخ را بمسامحه نسبت داده است نه بغلط آنست که چون حرف
نوع بسیط است مانند انواع الوان و کیفیات مبصره پس میتوان گفت که مراد
شیخ عروض بحسب عقل است و باعتبار آنکه فصل عین نوع است گفته است که آن
هیئت حرف است و دویم از حواس ظاهره بصر است و در علم تشریح مقرر شده است
که در دماغ صفت زوج عصب روئیده است و زوج اول که مبدء آن غور دو بطن

مقدم است در جوار دو عصب نزدیک است بلکه ملتقی و آن عصبی است مجوف که آن
یکی که از یمین رویده است بسیار میل میکند و آن یکی که از یسار رویده بیمین
میکند و یکدیگر را ملاقات می نمایند بنحو تقاطع صلیبی پس نابت از جانب یمین
بطرف یمین میل میکند و بحدقه راست میاید و نابت از جانب یسار بطرف یسار
میل میکند و بحدقه چپ میاید و قوه ابصار مودع است در روح مصبوب در
تجویف این عصب [illegible] در نزد ملتقی و در کیفیت ابصار اختلاف است و در نزد
طبیعیین بانطباع شبح مرئی است در جزوی از رطوبت جلیدیه که شبیه برد
ماشد اینه است چون شیئی صیقلی مضی با آن مقابل کرده شود صورت آن چیز در آن
منطبع میگردد مثل انکه صورت شیء در اینه منطبع میگردد نه انکه از صیقلی چیزی منفصل
گردد و بجانب عین رود بلکه مثل صورت آن در عین باظهار حادث میگردد و استعداد
حصولش بمقابله مخصوصه است با توسط هواء مشف و اول ایرادی که بر ایشان
وارد میاورند آن است که بنا بر این مرئی صورت شیء و شبح آن خواهد بود نه نفس
آن و حال انکه یقین داریم که مرئی نفس آن شیء است حاصل است و ایضا بر ایشان
میاورند که شبح شیء باید که در مقدار مساوی آن شیء باشد و الا صورت و مثال
آن نخواهد بود و بنا بر این باید که چیزی از جلیدیه اعظم است مرئی نشود زیرا
علم ما بامتناع انطباع عظیم در صغیر ضروری است و از اول جواب داده اند
که رویت شیء بانطباع شبح است و مرئی همان شیء است نه انکه مرئی شبح است
و از دویم جواب داده اند که شبح شیء ضرور نیست که در مقدار مساوی آن
شیء باشد چنانکه در صورت وجه در مراه صغیره بلکه شبح باید مناسب ذو شبح

باشد

باشد در شکل و لون غایت امر اینست که برای ما علم بهم انکه ابصار شیء عظیم و ادراک
بعد میان آن و رائی بمجرد انطباع صورت صغیره در جلیدیه نیست بلکه بواسطه روح مجوف
در عصبین بسوی [illegible] چگونه حاصل میشود نباشد و در نزد ریاضیین از خروج شعاع است
از عین بهیئت مخروطی که راس آن در نزد چشم است و قاعده آن در نزد مرئی و
بعضی از ایشان میگویند که آن مخروط مصمت است و بعضی دیگر میگویند که مؤلف است
از خطوط شعاعیه که در جانب راس مجتمعند در نزد عین و در جانب قاعده متفرقند
در نزد مرئی و بعض دیگر را اعتقاد اینست که بحسب حقیقت مخروطی نیست بلکه خط واحد است
که از چشم بیرون میاید و طرفی از آن که در چشم است ثابت میماند و طرف دیگر بر مرئی
حرکت میکند و از حرکت آن مخروطی متوهم حادث میگردد و مذهب جمعی دیگر در ابصار
آن است که هوای واقع در میان رائی و مرئی بشعاع [illegible] متکیف میگردد و تمام آن
هوا آلت ابصار میشود و مذهب منسوب باشراقیین که شیخ الهی از ایشان [illegible] است
است که نه بخروج شعاع است و نه بانطباع بلکه چون شیئی مستنیر در مقابل عضو
باصره واقع گردید با حصول شرایط دیگر که در انظار است علم حضوری اشراقی برای نفس
حاصل میگردد نسبت بآن مرئی و نفس از آنش [illegible] می نماید و فاضل علامه یعنی صاحب
کتاب اسفار در مواضع بسیار تصریح نموده است که حق غیر از مذاهب مذکوره است
بلکه ابصار بانشاء صورتی است بقدرت باری تعالی از عالم ملکوت نفسانی مجرد از
ماده خارجیه مماثل با مرئی که حاضر است در نزد نفس مذکوره و قائم است بنفس از قبیل
قیام فعل بفاعل نه از قبیل قیام مقبول بقابل و گفته است که برهانی بر این همان برهان
بر اتحاد عاقل و معقول است زیرا که آن برهان در جمیع ادراکات حسیه و همیه جاری است

ومعنی احساس آن نیست که در نزد حکما مشهور است که حس تجرید صورت محسوس است
از ماده و لبس و خیال تجرید دیگر است از آن بیشتر زیرا که انتقال منطبعات ممتنع است بلکه
حصول مطلق ادراک این است که از جانب واهب صورتی نوریه ادراکیه فائض گردد
که بآن صورت ادراک و شعور حاصل شود و همان صورت هم حاس بالفعل است و هم محسوس
بالفعل و اما وجود آن در جائی که شرایط آن موجود باشد این است تقریر مذاهب
در ابصار و اما دلیل قائلین بانطباع چند دلیل است اول آنست که چشم جسمیست صیقلی
نورانی و هر جسم که چنین است هر گاه جسم کثیفی در مقابل آن واقع شود در آن منطبع میگردد
پس اجسام کثیفه در چشم منطبع میگردد و کبری در این قیاس ظهور دارد و بیان صغری
آنست که چون نائم منتبه گردد چشم خود را بمالد نوری مشاهده میکند و دیگر هر گاه
انسان در آن وقت بجانب انفتی نظر نماید دائره از نور مشاهده میکند و سبب این
مشاهده آنست که در خواب چشم از نور ممتلی میگردد و دیگر آنکه چون یکی از دو چشم را برهم
گذارند ثقبه الجز عین دیگر متسع میگردد و سببش آنست که جوهر نورانی آن را ممتلی میسازد
و اگر انصباب جوهر نورانی از دماغ بچشم نمی بود عصبتین مجوف خلق نمی شد و بر تقدیری
که این دلیل تمام شود بجز آنکه شعاع در آن منطبع میگردد دلالتی دیگر ندارد و از آن
معلوم نمیشود که ابصار بانطباع باشد دلیل دویم آنست که ادراک سایر محسوسات بآلات
که صورت محسوس نیز در حاسه میاید نه آنکه از حاسه چیزی بیرون رود بجانب محسوس
پس ابصار نیز چنین خواهد بود و جوابش آنست که این تمثیل است بدون جامع دلیل سیم آنست
که هر گاه مدتی بشمس نگاه کند و بعد از آن چشم را برهم گذارد تا مدتی صورتش در چشم
باقی می ماند و فیه آنست که در خیال باقی می ماند نه در چشم دلیل چهارم آنست که

چون مرئی برابر نزدیک باشد آن بزرگتر می نماید از آنکه دور باشد و پیش نیست الا انطباع
مخروطیست که راس آن در عین و قاعده آن در نزد مرئی است و این مخروط که هر چند بزرگ
وتر زاویه زاویه مخروطست و معلومست که هر قدر وتر زاویه نزدیک شود ساق
کوتاه شود و زاویه بزرگتر میشود و هر قدر دورتر گردد عکس آن میگردد و شبحی که در زاویه
کبری منطبع میگردد اکبر است از شبحی که در زاویه صغری منطبع میگردد و این در صورتی متحقق
میشود که موضع ابصار زاویه بوده باشد نه قاعده زیرا که در قرب و بعد تفاوتی در
قاعده بهم نمیرسد و جوابش عدم تسلیم آنست که سبب این باشد و حال آنکه اصحاب
خروج شعاع نیز سببی برای آن ذکر کرده اند دلیل پنجم آنست که اگر رویت بانطباع نباشد
باید که خلقت چشم برین طبقات و رطوبات و شکل مرکب بی فائده و معطل باشد زیرا
که فائده صاف بودن جلیدیه آن است که از الوان مستحیل گردد و فائده مفرطح بودنش
آنست که اگر مستدیر می بود محسوس را ملاقات نمیکرد مگر اندکی و فائده ثقبه عنبیه آنست که
مانع وصول محسوس برطوبت جلیدیه نگردد و سوراخ نبودن قرنیه برای آنست که بعید
و صاف و رقیق است و مانع از نفوذ شبح نمیگردد و جوابش آنست که این حجت برهانی
نیست زیرا که میتواند بود که برای خلقت عین برین طبقات و رطوبات فوائد دیگر
بوده باشد سوای انطباع دلیل ششم آنست که مردم گاهی صور مخصوصه متمایزه می
بینند که در خارج وجود ندارد و ناچار باید که برای آنها وجودی باشد زیرا که متمایز
و متعینند پس موجود در البصر یا در جزوی از اجزای آن خواهند بود و چون
ثابت شد که بانطباع است باید که در همه مواضع بانطباع باشد و جوابش آنست وجود آن
در این نوع از ابصار دلالت نمیکند که باید مطلق ابصار بانطباع باشد و فاضل علامه

گفته است که حق آنست که این دلیلی است قوی بر ابطال مذهب شعاع و مذهب کسی که گفته
که رویت تعلق بامور خارجیه میگیرد اما مضر بمذهب ما نیست بلکه مؤکد آنست دلیل سوم آنست
که شبح مرئی در خیال باقی میماند حتی آنکه هر وقت که خواهیم اثبات آن شبح میکنیم و هرگاه
قوه خیالیه اخذ شبح متخیل نماید قوه باصره نیز میکند و جوابش آنست که این مجرد تمثیل است بی دلیل
جامع بلکه مشتمل بر فارق زیرا که در صور خیالیه چون صورتی در خارج نیست ناچار باید که
وجود صورت را در خیال اثبات نمود و اما در مبصر چون صورت در خارج موجود است
باثبات صورتی دیگر در باصره نمی پردازیم بلکه میتوانیم گفت که ابصار حالتی اضافیه است
در میان رائی و مرئی و کسانی که انطباع را انکار نموده اند بچند حجت متمسک شده اند
اول آنست که جالینوس ذکر کرده است و معول علیه آن قوم همین حجت است و تقریرش
این است که هیچ شکلی در جسم منطبع نمیتواند شد مگر آن شکلی که مساوی آن جسم باشد
پس اگر ابصار بانطباع باشد باید که انسان ابصار نتواند نمود مگر چیزی را که بمقدار
نقطه ناظره باشد و حال آنکه نصف کره عالم را میتوان دید و اعتراض بر این حجت بچند
وجه است یکی آنکه جسم صغیر مساوی جسم کبیر است در قبول انقسامات غیر متناهیه پس
چرا جایز نباشد که شکل آنرا قبول نماید دیگر آنکه بر تقدیری که در بصر منطبع گردد دیگر
چیزی که مساوی آن باشد میتواند شد که نفس بمقایسه بداند که هر چه صورتش در باصره
فلان مقدار است در خارج فلان مقدار است دیگر معارضه بصورت مشاهده
در مرآة از نصف کره عالم پس هرگاه انطباع عظیم در صغیر در مرآة جایز باشد
در بصر نیز جایز خواهد بود دیگر معارضه بصور خیالیه مانند بحر زیبق و جبل یاقوت که عدم
وجود اینها در خارج و همچنین صوری که مجموع را مشاهده می نمایند و لیکن باید که صور عظیمه

اگر را مشاهده نمایند پس برای امثال این صور محلی ضرور است و آن محل باید که امری جسمانی
باشد از ابدان زیرا حصول چیزها در نفس محال است و بیان آنکه چیز عظیم منطبع در محل صغیر
خواهد بود و اعتراض اول هیچوجه ورود ندارد زیرا که تساوی جسم صغیر و کبیر در قبول انقسامات
موجب تساوی اینها در مقدار نمیشود و جواب از دویم آنست که ابصار امر نسبت و قطعی و مقابله
و اشعه لازم در ان نیست و از سیم آنست که قول بانطباع اشیا در مرآة مثل قول بانطباع در
جلیدیه است در بطلان و سبب آن چیز دیگر است و از چهارم آنست که صور خیالیه و آنچه را که مجنون
مشاهده میکنند در نزد ما موجود و در محل نیست و بعد از این معلوم خواهد شد و حجت دویم
آنست که اگر ابصار بانطباع باشد باید که قریب و بعید از یکدیگر بمشاهده ممتاز نگردد و در بینایی
مبصر شبح است منطبع در عین و حال شبح از آنکه از بعید منطبع گردد یا از قریب مختلف نمیشود
لکن احساس بقرب و بعد حاصل است و جوابش آنست که میتواند شد که صورت مسافت قریبه و
بعیده نیز منطبع گردد و حجت سیم اگر ابصار بانطباع صور در جلیدیه باشد باید که آن صورت
منطبع را در موضع معینی از جلیدیه مشاهده نماییم باشد آنکه هرگاه عکس خضرتی یا حمرتی بر
جایی افتد آنرا در همان جا مشاهده می نماییم و در جلیدیه بر خلاف آنست زیرا که در هر موضع
که شخص در جلیدیه ناظر نظر میکند صورت منطبع را در جای دیگر می بیند و این حجت بر نفی
انطباع هیچوجه دلالت ندارد بلکه اقوی دلیلی است برای اصحاب انطباع دلیل چهارم
آنست که فاعل جسمانی نمیتواند که در جسم بعیده عمل نماید مگر بعد از آنکه در جسم قریب عمل
کرده باشد پس اگر رطوبت لون مخصوص و شکل مخصوص را در عین حاصل کند باید که اول
آنرا در هوای متوسط حاصل کرده اند و حال آنکه چنین نیست و جوابش آنست که بر فرض تسلیم
آن مقدمه در جلیدیه صورت بگیرد که در متوسط استعداد قبول آن فعل بوده باشد و در

انجا ان استعداد دفیست و جالینوس حجتی دیگر در نفی انطباع ذکر کرده است که مستبع را از شعاع
ان خنده میکرد و ان حجت این است که اگر از مبصر شبح بسوی جلیدیه برود باید که بطول زمان ان
مبصر ناقص و مضمحل گردد و اما ادله قائلین شعاع نیز چند دلیل است اول انکه کسیکه شعاع
بصرش کم است قریب را بهتر ادراک می نماید از بعید و کسیکه شعاع بصرش بسیار و غلیظ است
بعید را از قریب بهتر می بیند زیرا که شعاع او حرکت در مسافت بعیده بحسب رقت و صفا
میکند و اگر ابصار بانطباع باشد باید که تفاوتی در این دو صورت نباشد دوم انکه اجهر در
شب می بیند و در روز نمی بیند زیرا که شعاع بصرش قلیل است و در روز بجهت شعاع شمس
تحلیل میرود و در شب جمع میگردد و بر ابصار قادر میشود و اعشی بعکس است بجهة انکه شعاع بصرش
غلیظ است و ابصار از ان نشاید مگر بعد از انکه شمس ان را رقیق و صاف کرده اند سیم انکه هرگاه
انسان بورقه نظر کند وهم از اینها بیند انچه برای او ظاهر میشود همان یک سطر است که
تحدیق بصر بان است و بسبب این است که ادراک در مسقط سهم شعاع کامل تر است چهارم انکه
انسان در ظلمت گاهی نوری را می بیند که از چشمش منفصل میگردد و بر اطراف انفش میافتد
و هرگاه چشم حک کرده اند و بچراغ نظر کند خطوط شعاعیه می بیند که از چشم او بچراغ متصل است
و جواب از این ادله این است که هیچیک دلالت بر مطلوب ندارد و بعضی از ان معلوم نمیشود الا که ابصار
بخروج شعاع است بلکه دلالت میکند بر انکه در چشم نوری هست و کسی منکر این معنی نیست
که در الات ابصار شعاعیه مضیئه هست مسمی بروح باصره مگر محمد بن زکریا طبیب
گفته است که نوری باشد مگر در نار و کوکب و اما اجسام کثیفه و انچه در باطن انهاست
بظلمت سزاوارند و چگونه میتواند شد که در دماغ نور موجود باشد و حال انکه بحجب کثیفه
مستور گردیده است و انچه در اینمقام میتوان گفت این است که الت ابصار جسم نفسانی

از جمله

در جلیدیه که مرتسم میگردد و از ان در مابین عینین و مرئی مخروطی وهمی که متعلق است او را یک
نقطه از ان مرئی از جهت زاویه ان مخروط که در نزد جلیدیه است و حرکت ان جسم بسوی ان
در نزد رویت بعید شدید میگردد و لطیفش تحلیل میرود و هرگاه غلیظ باشد بتلطیف
محتاج خواهد بود و هرگاه لطیف باشد بتغلیظ و از ان جسم در انچه مقابل است و فاصل بیست
در ان هست اشعه و اضواء او حادث میشود و قوت انها در مسقط سهم است یعنی در
موضعی که محاذی مرکز عینین و بمنزله مرکز زاویه مخروط وهمی است و بجهت شدت اشاره
انموضع ظهورش بیشتر میشود و شاید که مراد قائلین بخروج شعاع نیز همین معنی باشد
والا چگونه میتواند که شعاع از بصر بحسب حقیقت بیرون اید و بمرئی منتهی گردد زیرا که اگر
ان شعاع عرضی باشد بطلانش ظاهر است و اگر جسم باشد بالبدیهه معلوم است که نمیتواند
شد که از چشم جسمی بیرون اید که دفعه نصف کره عالم را فروگیرد و چون چشم بر هم
گذارند دفعه بچشم برگردد یا منعدم شود و چون باز دیگر گشایند همان نحو منبسط شود
و هم چنین کره بعد اخری و ایضا چگونه ان جسم شعاعی باطراف عالم حرکت میکند بدون
قاسری و اراده و چگونه در افلاک نفوذ میکند و انها را منخرق میسازد و چگونه باسبب
ریاح مشوش نمیشود و میل بجانبی نمیکند مانند میل کردن اجسام حامل صورت بجانب
بواسطه ریاح و از ان لازم میاید که قمر و ثوابت را با هم نبیند بلکه بفاصله زمانی که
مناسب مسافت میان انها باشد دیده شود و بمثل این ادله و امارات ابطال قول
کسانیکه ابصار را بتکیف هوا بشعاع عینی و اتصال ان بمرئی میدانند میتوان نمود و
ابتنای علم مناظر ~~که بخروج الابصار~~ را و مرایا که جمعی سالها بتحصیل انها اختصاص داشته اند که بر ان بنا
الابصار بخروج شعاع باشد نیز بر این مخروط موهوم و خطوط موهومه در ان مخروط است

مانند ابتنای قواعد علم هیئت بر دوائر و قسی مفروضه در فلک و چنانکه از مجرد انکه
این اشیا امور فرضیه است ابطال علم هیئت لازم نیاید هم چنین از مجرد وهمی بودن
مخروط ما بین رائی و مرئی ابطال علم مناظر و مرایا لازم نیاید و القول بمخروط وهمی بین
رائی و مرئی مشترک الالتزام است در میان مذاهب ثلثه در ابصار و از این جهت
معلم ثانی گفته است که غرض تنبیه بران حالت و ضبط انست بقسمی از تشبیه نه غرض
انطباع یا خروج شعاع است بحسب حقیقت و ضیق عبارت تخصص را در اطلاق این
دو لفظ انداخته است تتمیم بدانکه صاحب اسفار در مقام اثبات مذهبی که
مختار اوست گفته است که هیچ یکی را سوای مذهب منصور از مذاهب ثلثه مشهور از
مفاسد متعدد و خالی نیست اما مذهب انطباع و مذهب خروج شعاع کتب قوم متکفل است
بذکر ایراداتی که بر انها وارد میاید و بر انچه مختار صاحب مطارحات است نیز چند امر
وارد میاید اول انکه برهان قائم است بر انکه جسم مادی و عوارضات ان ممکن نیست که
ادراک تعلق گیرد مگر بالعرض دوم انکه اصلا در صورت ما ادراک میکنند پس مدرک
باید که امر خارجی باشد لازم میاید که ادراک نماید چیزی را که در خارج وجود ندارد و قول
بانکه یکی را در خارج می بیند و دیگری در خیال یا در عالم مثال موجه نیست سیم انکه چون
جماعت کثیره بصورت واحده خارجیه نظر کنند باید که ان صورت مدرک کل ان نفوس
باشد و معنی ادراک حصول صورت شیء است برای مدرک و در حصول چیزی برای
چیزی از نوع حصول صلتی و علتی چاره نیست و علت بالذات فاعل و غایت و ماده
و صورت است و شیء بالذات حاصل نمیگردد برای چیزی مگر برای علل و اسباب ذاتیه اش
پس اگر ان صورت برای نفس حاصل گردد باید که نفس یکی از علل ذاتیه ان باشد بسبب

انکه برای ان موجود شده است و لکن ظاهر است که نفس ماده و صورت ان نیست و
هم چنین علت فاعله ان نیز نیست والا برای شخص واحد علل کثیره خواهد بود و علت غائیه
ان نیز نیست زیرا که برای شیء واحد غایات کثیره نمی باشد چهارم انکه نسبت ابصار اضافه
نفسی بواسطه ان امر جسمانی ذو وضع باضافه نوریه وجهی ندارد زیرا که اضافات
واقعه در میان اجسام یا بواسطه اجسام و انچه در اجسام است اضافه وضعیه است
لاجرم مانند محاذاه و مجاورت و تماس و تداخل و تباین و غیر اینها و جمیع این نسبت
و اوضاع اضافات مادیه ظلمانیه اند و مقرر شده است که نسبت وضعیه از موانع
ادراک است زیرا که از لوازم ماده است و مدار ادراک بر تجرد و صورت است از
وضع و مقدار مادی و اما علاقه و نسبت میانه شیء و علت وجود ان شیء میباشد
زیرا که وجود عین ظهور است و فاعل و غایت مبدء وجودند و ماده و موضوع مبدء
قوه و امکان شیء اند پس بثبوت رسید که سزاوار باسم اضافه اشراقیه نسبت واقع
در میان فاعل صورت و ذات انست بنحوی که ما مقرر کردیم و باین اضافه متحقق میگردد
در میان نفس و صورت فائضه از ان بر ذات خود و شیء که مختار ما در مذهب ابصار و اول
بوده است و عدم نقل ان بجهت غموض مسئله و قصور فهم تامل شده است و هرگاه
دلیل دلالت کرد که رؤیت بحضور صورت مجرد از ماده خارجیه است برای نفس و قول
بخروج شعاع و انطباع نیز باطل شد انچه را ادعا نمودیم ثابت میگردد و ایضا در همان
کتاب گفته است که در ابصار توسط جسم شفاف در میان رائی و مرئی ضرورت است
زیرا که عبارت است از تاثیر قوای حساسه از مؤثر جسمانی و ان امری محسوس خارجی
و ناچار باید که علاقه وضعیه میان ماده و قوه حساسه و ان شیء محسوس بوده باشد و ان

۳۸۹ علاقه بمجرد محاذاه متحقق نمیگردد بدون انکه جسم مادی در میانه متوسط نباشد زیرا که علاقه
در میان دو چیز که نه اتصال در میان انهاست بحسب وضع و نه نسبت است بحسب طبع نباشد
بلکه علاقه و ربط عقلی است یا اتصال حسی پس ناچار باید که جسمی در میانه موجود باشد ان
جسم میتواند که جسم کثیف مظلم باشد زیرا که ان فی نفسه قابل اثر نوری نیست پس چگونه
میتواند که موجب ارتباط مبصر ببصر یا ارتباط منیر بمستنیر گردد زیرا که رابطه میان دو
چیز باید که از قبیل ان دو چیز باشد نه انکه منافی فعل ان دو چیز باشد پس باید که میان ان دو
حسی مشف که حاجز و مانع نباشد واقع باشد تا نور از منیر بمستنیر یا از مرئی بشبح بصر واقع
گردد و از این بیان ظاهر میگردد فساد قول کسیکه گفته است که متوسط هر قدر ارق باشد ادراک
پس اگر خلا صرف باشد ابصار اکمل خواهد بود و ممکن خواهد بود که مورچه را در اسمان
ببینیم زیرا که اگر در میان رائی و مرئی امر وجودی متوسط موصل رابط نباشد معنی
انفعال متحقق نمیگردد و بالجمله از تاثیر و تاثر جسمانی باید که موثر و متاثر علاقه بیکدیگر
داشته باشند یا متوسط جسمانی در میانه واقع باشد که بان مجموع متوسط و منفعل در حکم جسم واحد
باشند هر چند بعضی از ان بسبب عدم استعداد قبول تاثیر نکنند و بعضی بسبب استعداد قبول
نمایند پس اگر فرض کنیم که در میان نار و جسم مستسخن از ان جسم متوسطی نباشد تسخین
تسخن متحقق نمیگردد بجهت عدم رابطه و همچنین اگر میان شمس و ارض جسم متوسطی
نباشد ارض نه قبول ضوء از شمس میکند و نه قبول سخونت این است خلاصه انچه فاضل علامه
مذکور در اسفار فرموده است جزاه الله عن الطالبین خیر الجزاء و دیگر از جمله حواس ظاهره
شم است و ان قوه ایست در دو زائده که در مقدم دماغ واقعند و شبیهند بحلمه
ثدی که بتوسط هوا ادراک روایح می نمایند و این قوه بعد از سمع و بصر الطف از

قوای

۳۹۰ قوای دیگر است و از مباحث شم یکی انست که ایا هوای متوسط متکیف بکیفیت
ذی الرائحه میشود و بخیشوم میرسد یا انکه اجزاء لطیفه از ذی الرائحه منفصل میگردد
و ان اجزا بالت شم میرسد بدون انکه هوا متکیف بان کیفیت گردد و کسی که
بطریق دویم معتقدند میگویند که اگر انفصال اجزا نباشد باید که حرارت مهیج
نباشد و برودت باز دارنده نشود و حال انکه بدلک و تبخیر روایح افزون میگردد
و ایضا تفاحه را می بینیم که از کثرت شم میکاهد و طائفه دیگر احتجاج نموده اند که اگر
بر انچه که محاذی را ملو میسازد بواسطه چیزی باشد که از ذی الرائحه منفصل گردد باید که
که در وزن و حجم ان نقصان بهم رسد و ایضا احتجاج نموده اند که هرگاه صاحب
رائحه را بخور نمائیم باید که بخور که جمیع اجزاء او ان فانی گردد و از ان رائحه منتشر
میگردد اما اگر همان قدر را نقل بمواضع بسیار نمائیم با تقسیم هر جزوی را در موضعی
بگذاریم اضعاف انچه که از بخور حاصل شده است حاصل میگردد و اگر بانفصال اجزا
بودی نبایستی که اینقدر تفاوت در ان بوده باشد و حق انست که هر دو شق محتمل
بلکه واقع است و جمعی دیگر گمان کرده اند که ذی الرائحه در شامه اثر میکند بدون تکیف
هوا یا تبخر اجزا و انفصال ان و این گمان مردود است بانکه بسیار میباشد که
ذی الرائحه بمسافت بعیده دور میشود یا معدوم میگردد و رائحه ان تا مدتی در موضع
اول باقی میماند و دیگر از مباحث متعلقه بشم است که انسان ابلغ حیوانات است
در ادراک لطائف روائح قریبه لکن اضعف انهاست در ادراک روائح
بعیده و در ادراک تفاصیل انواع انها زیرا که رسوم روائح در نفس انسان بتفصیل
تفصیلی حاصل نیست چنانکه در مطعومات و ملموسات حاصل است و باین سبب برای

روایح در نزد انسان اسما وضع نشده است مگر از جهت موافقت و مخالفت
مثل رایحه طیبه یا کریهه یا از جهت انتساب بمطعوم یا موضوع مثل رایحه حلاوت یا
حموضت و رایحه ورد یا مشک یا عنبر و اما بعضی از حیوانات در ادراک روایح بمرتبه ای
قوی شده که بتشبیه احتیاج ندارند و ایضا یکی از مباحث متعلقه بشم است که از افلاطون و فیثاغورس
و هرمس و غیر ایشان از اقدمین نقل نموده اند که برای افلاک و کواکب قوه شامه است
و در انتشار روایح طیبه هست که از هر رایحه اطیب است و اتباع مشائیین این حکایت را مردود
دانسته اند با انکه ادراک روایح مشروط بهوا و بخار است و در انجا هوا و بخاری موجود
نیست و این رد ضعیف است زیرا که برهانی اقامه نشده است برانکه در ادراک مشمومات
وجود هوا و بخار مطلقا شرط باشد بلکه این امور در عالم عنصری شرط است و دیگر
از حواس ظاهره ذوق است و ان قوه ایست منبث در عصب مفروش بر جرم
لسان و بعد از لمس از سایر حواس اعم است در حیوان و اشبه است بلامسه زیرا که شعور
بچیزی است که ملایم بدن باشد تا انکه از اطلب نماید و ادراک ذوق نیز مثل ادراک
لمس محتاج است بملامسه لکن مجرد ملاقات سطحی در ان کافی نیست بلکه باید که ذی الطعم
در جرم لسان که الت ذوق است نفوذ نماید یا بذات خود یا بواسطه رطوبت لعابیه
منبعثه از لسان و باید که ان رطوبت عدیم الطعم باشد تا انکه طعم طعام چنانکه است
بالت تواند رساند و اگر طعمی دیگر مخالطان گردد چنانکه در مرضی ان طعم را بصحت نمیتواند
رساند و حق انست که الت نیز باید که عدیم الطعم باشد یا انکه اگر صاحب طعم است
طعم ضعیفی در ان موجود باشد تا انکه تواند که هر طعمی که بر ان وارد میشود ادراک
نماید و اختلافی که در باب ذوق واقع است این است که ایا بتوسط رطوبت لعابیه در اتصال

باین است که اجزاء ذی الطعم بان رطوبت مخلوط میگردد و با ان در جرم لسان
غوص می نماید تا انکه قوه حاسه طعم میکند یا انکه ان رطوبت متکیف بان کیف میگردد
و از او بحاسه میرساند و بنا بر اول فایده رطوبت همین است که بدرقه است برای ذی
الطعم که وصول او را بالت لسان میگرداند و بنا بر ثانی ملاقی محسوس عاشر همان رطوبت است
و هر دو وجه محتمل است و انچه بان قوه محسوس میگردد طعوم نه گانه است و هر چه از انها طعوم
مرکب گردد و بدانکه حکما بالاتفاق ذوق را بیک قوه واحده دانسته اند و بعضی گفته اند که
چه واحی است انکه گروهی را که در لمس بقوای متعدده قائل شده اند باعتبار تعدد محسوسات
و در ذوق باعتبار تعدد مذوقات بتعدد قوه ذوق قائل نشده اند و از این
جواب داده اند که موجب ان این است که حاکم بر نوع واحد از تضاد را یک قوه
دانسته اند و طعوم اگر چه بسیارند لکن در میان انها بجز یک تضاد واقع نیست و
در ملموسات تضاد متعدد است زیرا که میان حرارت و برودت یک نوع تضاد است
و میان رطوبت و یبوست نوعی دیگر و دیگر از حواس ظاهره لمس است و ان قوه ایست
منبث در جلد بدن و اکثر لحم و اجزاء ان و بواسطه اعصاب و لامسه برای حیوان
ضرورت باشد غاذیه است برای نبات و شیخ رئیس گفته است که اول حواسی که حیوان
بان حیوان میشود لمس است زیرا که چنانچه برای نبات اگر غاذیه باشد هیچ قوه دیگر
نباشد نبات هم چنین حال لامسه است برای حیوان زیرا که مزاج از کیفیات ملموسات
و فساد و ... باختلاف انها است و حس طلیعه نفس است پس باید که طلیعه اول
چیزی باشد که منع فساد نماید و صلاح بان محفوظ ماند و باید که بیش از طلایع دیگر
که دال اند بر اموری که تعلق دارند بمنفعت خارجه از قوام و مضرت خارجه از فساد

واگرچه ذوق دلالت میکند بر چیزی که حیوة بان باقی میماند از مطعومات لکن بجا خوش است که
حیوان بدون ان باقی ماند بواسطه حواس دیگر و او را دلالت بر غذای موافق نمایند و از مضار
غذا اجتناب فرمایند و چیزی که از حواس دیگر بیشتر است که او را بهوای محیط ببدن که محرق یا
مجمد باشد آگاهی دهند و ادراک این قوه مدرکات خود را بمضادهست و در آن باثر حامه
شرط است و اگر ملموس در کیفیت مثل لامس باشد مدرک نمیگردد و الاستلزام در آن مجتمع شوند
و مدرکات این قوه کیفیات اربع است اخفت و ثقل و ملاست و خشونت و صلابت و
لینی و بعضی گفته اند که برای ان محسوسات دیگر است مانند هشاشت و لزوجت و تفرق
اتصال و بعضی ادراک این امور را بالتبع دانسته اند و هم چنین ادراک بصلابت و لین
و جمهور لامسه را نوع واحد میدانند و بعضی گفته اند که لامسه چهار نوع است و شیخ در
قانون میگوید که دور نیست که لامسه چنان باشد که قوی گفته اند که نوع اخیر نیست بلکه
جنس است که در تحت آن چهار نوع یا بیشتر هست اول حاکم در تضاد میان حار و بارد
دوم در تضاد میان رطب و یابس و سیم در تضاد میان صلب و لین و چهارم در
تضاد میان خشن و املس و چون همه در یک آلت واقعند چنان توهم میشود که همه یک قوه اند
و در این مقام بحث مشهوری هست و آن بحث این است که مدرک بحس متضادات است مثل
حرارت و برودت نه تضاد زیرا که تضاد معنی عقلی است و بحس مدرک نمیگردد و بحس
چگونه مبنای تعدد لامسه را بر تعدد تضاد نهاده اند و تجویز نموده اند که قوه واحده
مدرکات متضاده را ادراک نمایند مانند باصره سواد و بیاض را و بجهه سبب اینها را از
قبیل صدور افعال مختلفه از مبدء واحد بالذات شمرده اند و فاضل شارح در شرح
هدایه از آن جواب داده که چون مزاج حیوان از جنس کیفیت است که او را آل ملامس

پس باید که متاثر گردد از اضداد هر چه در او است از کیفیات اولیه و هر چه تابع است
و چون انسان واقع است در اوساط همه اینها اطراف را که درک می نمایند که این اوساط
قیاس باینها اوساطند و این است معنی قول ایشان که گفته اند که ملموس است لامسه در تضاد
میان کیفیات است و اما بیان آنکه محال لازم نمیاید از آنکه قوه واحده ادراک امور
متخالفه و متضاده نماید بعد از این مذکور خواهد شد ان شاء الله تعالی **نقل کلام** شیخ رئیس
در فصل سیم از مقاله ششم از علم نفس در کتاب شفا گفته است که بعضی از حواس است که
نه لذتی و نه المی برای فعل اینها در محسوسات اینهاست و بعضی دیگر تلذذ و تالم اینها
بتوسط محسوسات اینهاست و اما لجز لذت و الم اینها بتوسط محسوسات اینها نیست بلکه
که چشم بالوان ملتذ نمیشود و نه متالم بانها میگردد بلکه نفس ملتذ و متالم میشود و هم چنین اذن
و اگر اذن از صوت شدید متالم گردد و عین از لون مفرط متالم شود و تالم از آن نه
از آن جهت است که سمع و بصر نه بلکه از آن جهت است که لامسند زیرا که در اینها احداث
الم لمسی می نمایند و بزوال اینها لذت لمسیه حاصل میشود و اما شم و ذوق متالم و
ملتذ میگردند هرگاه متکیف بکیفیت منافره یا ملائمه گردند و اما لمس گاهی متالم بکیفیت
ملموسه و ملتذ بان میگردد و گاهی تالم و تلذذ بواسطه کیفیت اولیه نیست بلکه
بتفرق اتصال و التیام است این است ترجمه کلام شیخ و مسیحی در شرح قانون
گفته است که کلام شیخ در نهایت اشکال است اما اولا بجهت آنکه مذهب شیخ است
که مدرک محسوسات جزئیه حواس خمسه است پس مذهب او در این موضع از جمله مذهب
در سمع و بصر متناقض است و اگر آن مذهب نیست آنچه در شم و ذوق و لمس
گفته است فاسد است و اما ثانیا بجهت آنکه برای هر یک از حواس محسوس خاصی است

ومحال است که غیر از ادراک نماید و بر بدیهه عقل بر اینمعنی حاکم است پس میگوئیم که چگونه
میشود که قوه لامسه حاصل در اذن و عین صوت مفرط و لون موذی را ادراک ننمایند
واما ثالثا بجهة انکه انچه در اینجا گفته است مناقض حد لذت و الم است زیرا که شیخ در حد
لذت گفته است که ادراک ملائم است از ان حیثیت که ملائم است و ملائم برای قوه باصره
ادراک مبصرات است نه برای قوه لامسه واما رابعا بجهة انکه ادراک این محسوسات با این است
لذت و الم است برای حواس و یا لذت و الم نیست برای انها و بنا بر اول ادراک بصر
الوان حسنه را لذت است برای ان و ادراک الوان موذیه الم است و بنا بر ثانی باید که
شم و ذوق و لمس نیز لذت و المی نمی باشند و برای بعضی دون بعضی ترجیح بلا مرجح
زیرا که هر پنج وسائط نفس اند در ادراک محسوسات جزئیه و بعد از ان از امام رازی نقل
نموده است که در کتاب مباحث مشرقیه در مقام عذر از جانب شیخ که در اینمقام
در سمع و بصر از مذهب خود بیرون رفته است گفته است که الوان ملائم قوه باصره نیستند
زیرا که قوه باصره متصف بالوان نمیشوند اند شد و ملائم شیئی ان چیزی است که کمال
ان چیز باشد و اقل درجات کمال حصول ان است برای ان شیئی بلکه ملائم قوه باصره
ادراک الوان است و شیخ حصول ملائم را لذت قرار نداده است بلکه ادراک ملائم را
لذت قرار داده است و چون باصره ابصار نماید ملائم برای او حاصل شده است نه ادراک
ملائم زیرا که قوه باصره ادراک انچه مبصر الوان است نمیکند بلکه نفس مدرک ان است و نفس است
که اشیا را ادراک میکند و اینمعنی را نیز ادراک میکند که اشیا را ادراک کرده است
و بعد از نقل این کلام از امام مسیحی میگوید که از انچه امام گفته است لازم میاید
که برای لامسه و ذائقه و شامه هم ادراک با انکه مدرک نباشند و این مناقض مذهب

شیخ است در شفا و قانون و علامه شیرازی در شرح قانون اقوال مسیحی را مردود دانسته است
و گفته است که بر اعتراض اولش وارد میاید که ما مسلم نداریم که شیخ یا غیر شیخ از حکما
کسی باشد که اعتقاد وی این باشد که مدرک محسوسات جزئیه حواس اند و این از اغلاط متأخرین است
مانند امام رازی و کسانیکه پیروی او نموده اند و شیخ و امثال او مدرک و حاکم و ملتذ و متألم
همه را نفس میدانند و اطلاق این الفاظ بر حواس بر سبیل مجاز است ولکن چون احساس
انفعال حاسه بلکه الت ان است از محسوسی که با ان اختصاص دارد پس باید که الت هر حاسه
از محسوس خاص بان منفعل گردد و بان محسوس متکیف شود اینقدر هست که انفعال
بعضی الات حواس و تکیفش بمحسوسات خود شئی تحقیقی است که نفس انرا در حالت
ادراک می نماید مانند ذائقه و شامه و لامسه و انفعال بعضی دیگر باین نحو نیست مثل
باصره و سامعه و از این جهت است که انسان لذت حلو را در فم و لذت رائحه
لذیذه را در شم و لذت نعومت را در الت لمس ادراک می نماید و الذات صورتها
حسن را نه در جلیدیه و نه در ملتقی عصبتین ادراک میکند و همچنین لذت صوت حسن را
در عصبه مفروشه در صماخ ادراک نمیکند نه انکه انفعال بعضی از الات حواس زمانی
و بعض دیگر انی است چنانکه بعضی پنداشته اند زیرا که ادراک جمیع حواس انی است و
هر که ادعای کند که بعضی زمانی و بعضی انی است باید از عهده ان بر اید و بر اعتراض
دویمش وارد میاید که شیخ نگفته است که مدرک صوت عظیم و لون مفرط لامسه اذن
و بصر است بلکه مدرک حر ان و لامسه اذن و عین است و تالم الت لامسه انها است
بطریق تفرق اتصالی که صوت مفرط در لامسه اذن و لون موذی در لامسه
عین احداث می نمایند و الت سمع و بصر از انها متالم نمیشوند و بر اعتراض سیمش

دارد و میباید که آن اعتراض مبنی است بر آنکه ملایم قوه باصره ادراک مبصرات باشد
و شیخ گفته باشد که مدرک مبصرات لامسه عینی است و این دو مقدمه هر دو ممنوع است
زیرا که ملایم و موافق برای نفس میباشد نه غیر و شیخ گفته است که متالم از لون موذی
لامسه عینی است نه باصره آن و مدرک باصره نیست نه لامسه و این کلام حق است و بر
اعتراض چهارمش وارد میباید که مسلم نیست که ادراک محسوسات در بعضی دون بعضی
ترجیح بلا مرجح باشد و ادراک نفس لذت حواس ثلث را در همه جاست که آلات منفعل
میگردند و لذت دو حاسه دیگر چنین نیست و اما عذری که از امام نقل نموده است بجانب
شیخ در سمع و بصر چیزی نیست زیرا که شیخ از مذهب خود بیرون نرفته است که بعذر
محتاج باشد لکن چون اعتقاد امام است که شیخ چنین میداند که مدرک جزئیات حواسند
عذرخواهی نموده است و ایراد عذری کرده است که از بیوت عنکبوت سست تر است
این است ملخص کلام علامه شیرازی در شرح قانون و فاضل شارح و بسیاری از
کتب خود حتی در شرح هدایه کلام شیخ را با کلام مسیحی و کلام علامه نقل نموده است
و بعد از آن فرموده است که ولعمری انه قد احاب فیما اجاب عن اشکالات المسیحی
لکن در فرق که میان حاستین او بیین و حواس ثلث باقی ذکر نموده است محل تامل است
و بر تقدیر تحقق آن فرق کلامش بجدا جدا نرسیده است زیرا که نگفته است که بچه
سبب نفس ادراک محسوسات بعضی قوی را در همه مکان میکند و ادراک بعضی دیگر
در آن مکان نمیکند تا آنکه ثابت کرد که بعضی از آلات حواس محل لذت و الم
حاصل از محسوسات خود و بعضی نیستند و میتوان گفت که مزاج حیوان حاصل
از جنس کیفیات اولیه است و بقاء حیاتش منوط است باعتدال مزاجی که لایق

او باشد و صلاح و فساد بدن با نحفاظ آن مزاج و اختلال آن بسته است و شکی در
آن نیست که لذت ادراک ملایم است از آن حیثیت که ملایم است و الم ادراک منافی
از آن حیثیت که منافی است و منافی حیوان از آن حیثیت که حیوان است اولا مدرکات
لامسه است زیرا که از جنس امور یکیست که تقوم حیوتش بآن است پس مدرکات لامسه
که مقوی و زایل کننده بدن است و تالی این دو در ملایمت و منافرت مدرکات ذائقه است
زیرا که با لطائف غذا باشند ارواح بخاریه بواسطه آن تغذی می نمایند و اما مدرکات
سامعه و باصره محتاج الیه حیوان بما هو حیوان باحتیاج قریب نیست پس ملایم
و منافی برای حواسی که قوای جسمانیه اند و برای محال آنها که اجسام مرکبه اند مدرکات
حواس ثلث است بر وجه مذکور و اما مدرکات دو حاسه دیگر ملایم و منافی آن
دو حاسه نیستند تا لذت و الم حاسه بآن مدرکات حاصل بگردد **فصل ششم** در بیان
حواس باطنه و آن نیز بحکم استقراء پنج است حس مشترک و خیال و وهم و حافظه
و متصرفه و اکثر بعضی گفته اند که یا مدرک است و یا معین بر ادراک و مدرک یا مدرک
صورت است و یا مدرک معانی و معین یا حافظ است یا متصرفه و حافظ یا حافظ
صورت است یا حافظ معانی و وجه ضبط است نه مفید حصر عقلی و اما حس مشترک که
آنرا بیونانی بنطاسیا میگویند و معنی آن لوح نفس است و آن قوه ایست مرتب
در مقدم تجویف اول از تجاویف ثلثه که در دماغ واقع است و جمیع صور منطبعه
در جمیع حواس ظاهره را قبول میکند و فاضل شارح میگوید که آن در نزد ما قوه ایست
نفسانیه که استعداد حصولش در مقدم دماغ بلکه در روح مصبوب در آن است
و برای اثبات حس مشترک سه حجت اقامه نموده اند اول آنکه اکثر حکم میکنیم بر بعضی از

محسوسات ظاهره ببعضی دیگر چنانکه میگوئیم این ابیض این حلو است و قاضی بر چیزی
باید که مقضی علیهما در نزد او حاضر باشند و این قاضی عقل نمیتواند بود چه بدون توسط حاسه
نمیتواند بود زیرا که ادراک او مر محسوسات را نمیتواند بود مگر بآلات جزئیه و ایضا این حکم از
حیوانی که عقل برای ایشان نمی باشد واقع میشود زیرا که اگر بنا نهند نسبت برای ایشان منحصر
بود و شم و شکل در نزد ایشان دلیل بر صورت مطلوب با معروف نخواهد بود پس از این
ظاهر میشود که برای محسوسات ظاهره اجتماعی در قوه جزئیه ادراکیه هست و آن قوه هیچیک از
حواس ظاهره نیست پس باید که مدرک باطنی جزئی باشد و این قوه موسوم است بحس مشترک و این
حجت ضعیف است بسبب آنکه عقل در انسان و وهم در حیوان جامع جمیع قوای مدرکه و حاضر آن
هستند و حاکم بر مدرکات و مشتغل بکارهای آن دو چیزند پس برای حکم همین قدر کافی است که
بیاض مثلا را ببصر و حلاوه را بذوق درک نماید و ایضا ما تعقل میکنیم انسان کلی را
پس شخص معینی از انسان را مشاهده میکنیم پس حکم میکنیم که این شخص انسان است بالجمله انسان
کلی معقول است و شخص جزئی محسوس پس اگر باید که حاکم بر دو چیز مدرک هر دو بالذات باشد
باید که در اینجا قوه دیگر باشد غیر عقل و غیر حس که مدرک معقول و محسوس باهم تواند بود
و وجود چنین قوه که بالذات هم مدرک معقول و هم مدرک محسوس تواند بود محال است حجت
دویم آنست که قطره نازله و شعله جواله را خط مستقیم و دائره می بینیم و در خارج نه خط
موجود است و نه دائره و محل حصول اینها قوه باصره نیست اما بمذهب کسانیکه ابصار را
بخروج شعاع میدانند و کسانیکه مبصر در نزد ایشان همان امر موجود در خارج است ظاهر
و اما بمذهب کسانیکه بانطباع صور در بصر قائلند بجهت آنکه حضور ماده در ابصار شرط
و ضرورت است ابصار را که مبصر نمیتواند نمود مگر در همان مکانی که واقع است پس باید که

آن شعاع در قوه دیگر باقی باشد و آن نفس نیست پس قوه جزئیه دیگر خواهد بود و الزام
رازی گفته است که شما در مقام آنکه روئیت بانطباع در بصر است همین دلیل استدلال میکنید
و الحال اینها دلیل بر انطباع در حس مشترک میگردانید وجه دفع است از آنکه محل انطباع آن
روح باصره و قوه باصره باشد و در موضعی که واقع است منطبع در روح باصره گردد و چشم
از آنکه این صورت محسوس شود صورتی دیگر در حالتی که واقع در حیز دیگر است منطبع گردد و قوه
باصره شاعر بهر دو صورت باشد و نقطه را بر مثال خطی احساس نماید و ایضا شیخ رئیس گفته
که حرکت ببصر مدرک نمیتواند شد و محال است ادراک حرکت ببصر مگر بر وجه مذکور و فاضل شارح
گفته است که دلیل بر آنکه در ابصار باید که شیء در نزد نفس متمثل گردد در حالی خود شیء مذکور است
بدون استعانت بانچه او ذکر نموده است و تجویز بقای ارتسامات در بصر نمیکنیم که نقطه خط
دیده شود چه ممتنع نیست زیرا که حس ظاهر قوه ما دیده است که ادراک چیزی نمیکند مگر بمشارکت
وضع و در چیزی که قیاس بموضع قوه ما در وضع نداشته باشد تاثیر نمیتواند کرد
پس ادراک آن واقع نمیشود زیرا که شبهه در آن نیست که چون قطره در موضع حاصل
شد بود نسبتش در موضع سابق باطل میگردد و نسبتی منعدم را وضع نمی باشد و هر چه وضع
ندارد قوه جسمانیه در آن اثر نمیکند پس اگر بصر ادراک صورت نقطه را بر وضع حالی
بعد از آنکه آن وضع باطل شده باشد نتواند نمود و باید که شیخ بلا سبب موجه نتواند شد
و باید که حس ظاهر مدرک مغیبات نتواند بود و ادراک مغیبات مقصور بر حس
باطن است و چنانکه بدیهه شاهد است که حواس ظاهره ادراک امور گذشته و آینده را نمیکند
نمود مثل آنکه بصر لون موجود در امس و ذائقه طعم موجود در غدا را ادراک نماید
هم چنین در انعکاس و آنکه شیخ گفته است که بصر مدرک حرکت است مراد آنست که بانضمام

عقل بنوعی از قیاس ان را ادراک می نماید نه انکه بصر با دراک واحد دفعی اجزاء او حرکت را
ادراک میکند و اکر اجزاء او حرکت با هم مرتسم کردد ان نیز در حس مشترک خواهد بود و نیز در
قوه باصره حجت سیم انست که انسان صوری را ادراک می نماید که وجود خارجی ندارد مثل
انچه عارض مرسامین میکردد و مثل انچه نائم در رویا می بیند و کسانیکه در عقول انها ضعفی
هست در نزد وحشت و خوف صوری چند مشاهده میکنند که مناسب احوال ایشانست
و برای ان صور باید که وجودی باشد زیرا که عدم محض از غیر ممتاز نمیکردد و در خارج
موجود نیست والا بایست که هر شخصی ان را ببیند پس وجود انها در مدرکی دیکر خواهد
بود غیر عقل و غیر حواس ظاهره زیرا که عقل ادراک اجسام و ابعاد و اشکال مقداریه
نمیتواند نمود و اغلب اینست که این صور در وقتی محسوس میکردد که حواس ظاهره معطل
و راکد باشد پس باید که مدرک انها حسی باشد باطنی غیر از خیال زیرا که خیال حافظ است
والا بایست که هر چه در ان مخزونست پیوسته متمثل و مشاهد باشد پس ان قوه دیکر است
و ان حس مشترک است و از جمله اعتراضات امام انست که ما بر سبیل قطع میدانیم که ذوق
یعنی ادراک مذوقات در دماغ نیست چنانکه بعقب نیست و هم چنین لمس و ایضا
چون چیزی را می بینیم یک مرتبه می بینیم نه دو مرتبه مرتبه در چشم و مرتبه در دماغ و
جوابش اینست که انچه بر سبیل قطع معلوم است انست که دماغ الت ذوق و لمس بر وجه
اختصاص نیست و اما انکه هیچ مدخلیت ندارد مقطوع به نیست و چگونه میتواند
شد که مدخلیت نداشته باشد و حال انکه افت در دماغ موجب اختلال ذوق و لمس
و سایر حواس میکردد بخلاف افت در عقب و ایضا فرق است میان ذوق و تخیل ذوق
و بقطع معلوم است که تخیل ذوق در عقب نیست و اعتراض دیکر از امام انست که مسلم نیست

که هرکاه ارتسام اتصالات در بصر نباشد باید در قوه دیکر باشد بلکه میتواند در هوا
باشد این نحو که تشکلات در اجزاء هوا بحرکه متجاوره حاصل کردد و خط دیده شود
و محقق طوسی جواب داده است که بقاء تشکل سابق با حصول تشکل بعد از ان بمقتضی
خلاست زیرا که تشکل در هوا باعتبار نهایات محیط بر جسم متحرک در ان حادث میکردد
و بقاء نهایات بعد از خروج متحرک از ان مقتضی احاطه نهایات است بخلا و اما خیال
و ان را مصوره نیز میکویند ان در نزد جمهور قوه ایست مرتب در موخر تجویف اول
دماغ و حفظ می نماید صور جمیع محسوسات را و بعد از غیبت از حواس انها را
ممثل میکرداند و ان خزانه حس مشترک است و در شرح هدایه فاضل شارح مذکور است
که در نزد محققین این قوه مرتب است در روح مصبوب در تجویف اول که الت
حس مشترک و خیال است انقدر هست که اختصاص دارد بانچه در مقدم است
و خیال بانچه در موخر انست و دلیل بر انکه این قوه غیر حس مشترک است دو دلیل است
اول انکه برای حس مشترک قوه قبول صورت و برای خیال قوه حفظ انهاست
و دلیل بر انکه قوه قبول غیر قوه حفظ است دو امر است یکی انکه اکر عین ان باشد باید
از ان منفک نکردد و دیکر انکه منشاء قبول امکان و استعداد است و منشاء حفظ و
فعلیت پس دو حیثیت خواهد بود و غیر یکدیکر و جواب از اعتراضی که بر این وارد اورده
اند که این مبتنی است بر قاعده الواحد لا یصدر عنه الا الواحد از انچه پیشتر از این
مذکور شد ظاهر میکردد و دویم انکه حس مشترک حاکم بر محسوسات است که برای ان
حاصل میکردند و خیال حاکم نیست بلکه حافظ است بتنهائی و شیء واحد هم حاکم
هم غیر حاکم نمیتواند بود و اعتراض بر این دلیل انست که میتواند شد قوه واحده

کاهی حاکم باشد وکاهی حافظ سیم انکه صور محسوسه کاهی مشاهد شوند وکاهی متخیل ومشاهد
بجز متخیل است پس حس مشترک انها را مشاهده می نماید وخیال تخیل میکند پس دو قوه متغایر
خواهند بود وامام رازی براین وجه اعتراض نموده است که صور معقوله کاهی مشاهد
نفس شوند وکاهی نفس از انها ذاهل است پس ان صور دران وقت در کدام خزانه محفوظ است
واکر بکویند که نفس بمبدء فیاض محکم کردید هر وقت که اراده ادراک ان می نماید بر او
فائض میکردد میکوییم چه مانع است ازانکه در صور خیالیه نیز براین نحو باشد ودر هر
وقت که حس مشترک مهیای استحضار این صور کردد بر او فائض شود وفاضل شارح کفته است
که ان قوه که ملکه توجه واتصال بمبدء فعال برای او حاصل شده است بنحوی که بر او صور
افاضه میکردد بدون تجشم کسب جدید بفکر یا احساس غیر از قوه است که هنوز چنین
ملکه برای او حاصل نشده است بلکه در ادراک محتاج بکسب است یا احساس مانند حس
مشترک یا بفکر مانند نفس زیرا که از ان حیثیت که نفس است میتواند که مطالب نظری را
در هر وقت که خواهد بدون طلب وکسب حاصل کند مکر بعد از انکه ملکه عقلیه برای او
حاصل شود وحصول ان بعد از تکرار ادراکات وتعاقب افکار وترادف
انظار است وان ملکه نور عقلی راسخ الوجودیست که از مبدء بر او فائض میکردد
وکفته است که ان مبدء در نزد ما جوهریست فوق نفس ودون عقل فعال پس چنین
در اینمقام ادراک محسوسات در اول بدون ملکه است ومحتاج بتتبع کاسب است
از حس یا چیزی دیکر واما حفظ ان محتاج است بملکه و زیادتی وشدت در قوه مدرکه
بنحوی که استحضار ان در حال ذهول وفقد اسباب حصول از حس میسر کردد
بعد از ان کفته است که اثبات مغایرت در میان حس مشترک وخیال در نزد ما

از جهات قویست که از اجمال ان چیزی از اصول حکمیه محقق کردد پس اکر قوه واحده باشد
که باعتبار نقص وکمال مختلف کردد پس بران نحو خواهد بود ومجرد اثبات ان است
که ان قوه جوهریست باطنی غیر عقل وغیر حسی ظاهر وبرای ان عالمی است غیر عالم عقل
وعالم طبیعت وما بر مجرد بودن ان از بدن واجزاء بدن اقامه نموده ایم واحوال
عالم برزخ بان متحقق میکردد بدانکه امام رازی دلیل بر مغایرت حس مشترک وخیال را
باین نحو تقریر نموده است که قوه قبول غیر قوه حفظ است وآب قابل نقش است که ان را
حفظ نمیکند مانند آب بجهت وجود رطوبت در ان که شرط سرعت قبول است وعدم
وجود یبس در ان که شرط حفظ است و بران اعتراض نموده است باینکه این مجرد
مثال است وباینکه حفظ مسبوق بقبول ومشروط بان است وبنا براین باید که حفظ
وقبول در قوه واحده جمع کردد که ان قوه خیال است وباینکه حس مشترک مبدء ادراکات
مختلفه است یعنی انواع احساسات وباینکه نفس صور عقلیه را قبول میکند ودر بدن
تصرف می نماید بانواع تدبیرات پس انچه میکویند که واحد مبدء دو اثر نمیتواند بود
باطل است ومحقق طوسی از ایراد اول جواب داده است که امر بران نحو نیست
که او کمان کرده است بلکه ان قیاسی است از شکل سیم منتج حکم جزئی است که مناقض حکم
کلی است وصورتش این است که کل ما یقبل شکلا فهو یحفظه وهمین دلالت بر مغایرت
دو قوه میکند واز نقض بخیال اینطور جواب داده است که اجتماع قبول وحفظ
دلالت نمیکند بر وحدت مصدر انها زیراکه میتوانند که باعتبار دو قوه باشند مانند
ارض واما افتراق در یک صورت دلیل بر مغایرت میشود وفاضل شارح کفته است
که حاصل کلام محقق انست که بودن حفظ خیال مشروط بقبول موجب نمیکردد که قابل

۴۰۵ هم خیال باشد چنانکه حافظ است شاید که قابل قوه دیگر باشد مقارن ان مثل حس مشترک
چنانکه حفظ زیبق شکل خود را بملوست است که مسبوق است بقبول لکن از این
لازم نمی‌آید که باید قبول حاصل در ان از یبوست باشد بلکه از قوه دیگر باشد که
مقارن انست پس اتحاد مبدء قبول و حفظ لازم نیاید و مراد محقق نیست که
بعضی فهمیده اند که چون خیال قوه جسمانی است جایز است که قبولش بجهت ماده و حفظش
بنفس باشد چنانکه ارض شکل را بماده قبول میکند و بصورت حفظ می نماید تا انکه
بران وارد اید که این جواب اصل استدلال را دفع میکند زیرا که گفته اند شد که در اینجا
بیش از یک قوه نباشد که بماده قبول کند و بذات حفظ نماید و مقصود از استدلال
اثبات تعدد مبدء قبول و حفظ است از جهت افتراق باعتبار امکان تحقق قبول
بدون حفظ چنانکه در ماء و بعکس چنانکه در صورتی که افتی عارض بطن مقدم دماغ
گردد که نسیان ادراک صورت نکند و چون ان مرض رفع گردد ان صوری که پیش از
مرض در خیال بوده است حاضر توانند ساخت پس از این معلوم میگردد که قوه ادراک
غیر از قوه حفظ است و محقق از نقض بحس مشترک و نفس جواب داده است که
گاهی از واحد کثیر صادر میگردد مثل انکه صادر بقصد اول یک چیز باشد و بقصد ثانی
متکثر گردد یا انکه وجوه صدورات مختلف باشد پس صادر از حس مشترک اثبات
صورتها در است در نزد غیبت ماده و بعد ازان مستتبع الوان و اصوات و طعوم
و غیر انها میگردد و بقصد ثانی و بسبب انست که صور بانها منضم میشود مانند
ابصار که فعلش ادراک لون است و مدرک دو ضد میگردد باعتبار انکه لون مشتمل است
بران دو و اما اگر فعل نفس باعتبار کثرت وجوه صدورات است ازان و فاضل

شارح

۴۰۶ شارح گفته است که معلوم است که مفهوم صورت محسوسه امریست مبهم که متحصل نگردد
مگر بصورت معینه و صادر اول از چیزی نمی باشد مگر امر متعین پس چگونه گفته اند که
که حس مشترک مبدء امری واحدی باشد اولا و مبدء امور متکثره ثانیا و بواسطه
مثل صدور کثیر از واحد حقیقی پس چگونه گفته اند که اولا چیزی صادر گردد که امر ضعیف
باشد از انچه بواسطه ان صادر میگردد پس اولی انست که از حس مشترک هم جواب داده
شود و بانچه از نفس جواب داده است یا انکه بگوییم که ادراکات انفعالاتند و
انفعالات کثیره در ماده واحده از مبادی متعدده جایز است و انچه در نزد ایشان
متحقق است این است که از واحد فعل واحد صادر نمیگردد نه انکه بانفعال واحد
منفعل نمیشود علاوه بر انکه مناط استدلال در تعدد قوای بر این مقدمه نیست
زیرا که این مقدمه در واحد حقیقی جاری است بلکه مناط بقای بعضی است با زوال
بعضی دیگر چنانکه گذشت پس نقض از سر ساقط خواهد بود و دلیل دیگر بر تغایر حس
مشترک و خیال انست که استحضار صور و ذهول ازان بدون نسیان و نسیان دال
بر تغایر قوتین است زیرا که استحضار حصول صورت است در هر دو و ذهول
حصول صورت است در یکی ازان دو و نسیان زوال صورت است از هر دو
اعتراض امام بر این دلیل انست که بجز حصول در حافظه در حالت ذهول
مقتضی انست که بگوییم که ادراک حصول صورت در مدرک نیست بلکه امری دیگر است
غیر ان و بر این تقدیر محتمل است که صورت همیشه در حس مشترک حاصل باشد و استحضار مشروط
موقوف بر ان امر باشد و اعتراض دیگران است که برای قوه عاقله حافظه نیست
با انکه حاضر میگرداند و ذهول بدون نسیان بهم میرساند و فراموش نیز میکند پس

اگر گویند که حافظ آن عقل فعال است میگوئیم که حافظ حس مشترک نیز همان باشد محقق
طوسی از این جواب داده است که ادراک حصول صورت است برای قوه مدرکه نیست
آنکه حاصل در آلت است و در حالت ذهول صورت برای مدرک حاصل نیست اگرچه در
آلت حاصل است و چون در عقل فعال معقولات متمثل میتوانند شد و محسوسات متمثل
نمیتوانند شد صلاحیت آنکه حافظ صور معقوله باشد در آن هست اما حافظ صور محسوسات
نمیتوانند بود و فاضل شارح گفته است که اولی آنست که در تقریر جواب بگوئیم که در حالت
ذهول صورت حاصل در آلت ادراک نیست بلکه در آلت دیگر حاصل است و حصول
صورت در هر آلتی از آلات نفس موجب ادراک آن نمیشود والا بایستی که حصول
هر محسوسی در دست انسان موجب ادراک آن گردد بلکه ادراک آن صورت است
حصول صورت شیء است در آلتی که مدرک آن شیء است پس حصول صورت در
حس مشترک ادراک آن صورت است خواه از حواس در آن حاصل گردد
مانند حال مشاهده و خواه از معدن خیال مانند حال تخیل و گاهی مشاهده نیز
باعتبار قوت تخیل حاصل میگردد و اما وهم قوه ایست مرتب در آخر تجویف اوسط
از دماغ و کل دماغ آلت اوست زیرا که رئیس مطلق است در حیوان و مستخدم سایر
قوای حیوانیه است که مصدر اکثر افاعیل آنها روح دماغی است پس کل دماغ
آلت اوست لکن اخص آن تجویف اوسط است زیرا که مستخدم متخیله است و محل
متصرف آن تجویف است و آلت بودن چیزی برای قوه مستلزم آنکه محل آن باشد
نیست تا آنکه لازم آید توارد قوتین بر محل واحد و فعل وهم ادراک معانی جزئیه موجوده
در محسوسات است و ادراک آن معانی دلیل بر وجود قوه ایست که ادراک آن

واقع میگردد و از آنکه آن معانی از حواس نمی‌آید دلیل بر آنست که غیر حس مشترک هست و
جزئی بودن مدرکات او دلیل است بر آنکه مغایر نفس ناطقه است علاوه بر آنکه در حیوانات
نیز موجود است مانند عداوتی که شاه از ذئب ادراک میکند و محبتی که سخله از مادرش
میفهمد و دلیل دیگر بر وجودش آنست که در انسان چیزی هست که با عقل در احکام
الانتزاع میکند چنانکه از انواع و ماهیات می‌رسد و حال آنکه عقل حکم میکند که نباید
از ماهیت رسید و باید باشد که تجویف بر آن یعنی غالب گردد و صاحب اسفار در
آن مقام میگوید که اگرچه وهم جز قوائی است که ذکر شد لکن برای آن ذاتی مغایر عقل
نمی‌باشد بلکه عبارت است از اضافه ذات عقلیه بشخص جزئی و تعلق آن بسبب
قوه عقلیه متعلقه بخیال و وهم است چنانکه مدرکات آن معانی کلیه مضاف بصور
شخصیات خیالیه اند و برای وهم در وجود ذاتی دیگر ورای عقل نیست چنانکه
کلی طبیعی و ماهیت را من حیث هی حقیقتی غیر وجود خارجی یا عقلی نیست و حجت
بر این مدعا آنست که قوه وهمیه چون ادراک عداوت شخص معین مثلا بنماید انگاه
که عداوت را از آن حیثیت که در شخص معین باشد ادراک میکند و یا این آنکه
بجز آنکه در شخص معین باشد ادراک نمیکند و بنا بر اول عداوت کلی را درک کرده
خواهد بود پس عقل خواهد بود و بنا بر ثانی عداوتش جزئی خواهد بود مانند وجود
و وحدتش خواهد بود و وجود جسم شخصی عینی جسمیه اوست و وحدتش عینی
اتصالات اوست و ادراک آن مثل ادراک وجود و وحدتش خواهد بود و آن ادراک
حس است نه وهم و بالجمله معنی کلی معقولی که در اشخاص جزئیه یافت شود
وجودش در آنها باعتبار آنست که عقل از آنها انتزاع معنی میکند معلولیت و علیت

والتقدم والتاخر وسایر اضافات مثل ابوت و بنوت و باعتبار نسبت که برای آن صورتهاست
در آن اشخاص موجود است مانند سواد و رایحه و طعم و ادراک قسم اول با قطع نظر از تعلقات
بعقل صرف است و با اضافه بتشخص معینی با اشخاص معینه بوهم و ادراک قسم دویم بکلیات
بخیال و ادراک عداوت مثلا از قسم اول است و اگر متعلق بخصوصیتی باشد امر کلیست
کلی با آن خصوصیت اضافه شده است و با جسام قائم نیست و ادراکش بوهم است نه بحس
پس وهم مدرک کلی مقید بقید جزئی است و اما حافظه قوه ایست مترتب در اول تجویف
بطن آخر از دماغ که حفظ میکند معانی را که وهم درک می نماید و آن خزانه وهم است
چنانکه خیال خزانه حس مشترک است و حافظه را ذاکره و مسترجعه نیز میگویند زیرا که قوه
استعاده در آن است و این استعاده گاهی از صورت بسوی معنی و این در صورتی است
که واهمه استعانت بمتخیله بجوید و متخیله صورت موجوده در خیال را بر او عرض میکند تا آنکه
صورتی را بنظر او میرساند که آن معنی با آن صورت است و در این حالت همان معنی که
که در خزانه موجود است براو ظاهر میگردد و گاهی از معنی بصورت چنانکه گاه اراده
استعراض معانی که در حافظه موجود است تا آنکه معنی بنظر آید که صورت مطلوبه با آن
باشد و اگر آن صورت از خیال بواسطه نسیان یا امری دیگر محو شده باشد محتاج بحس
جدید خواهد بود و حس ظاهر آن صورت را وارد میسازد و در خیال قرار میگیرد و بسبب آن
همان معنی در حافظه قرار میگیرد و بر این اعتراض نموده اند که حفظ معانی شعار ادراک
آن و تصرف در آن است و استرجاع صورت بیگر دیگر بحفظ و ادراک و تصرف پس مسترجعه
قوه واحده نخواهد بود و عدد قوای باطنه از پنج بیشتر خواهد بود و جواب اینست که ادراک
برای واهمه است و حفظ برای حافظه و تصرف برای متفکره و باین قوی استرجاع

تمام نشود بدون احتیاج بقوه دیگر پس وحدت مسترجعه وحدت اعتباریه خواهد بود
نه حقیقیه و هم چنین ذاکره مرکب از ادراک و حفظ است که بوهم و حافظه تمام میشود
و اما متصرفه قوه ایست مترتب در مقدم تجویف اوسط از دماغ و مراد از تصرف
در سابق و لاحق از موضع خودش باستخدام وهم او را و از شأن اوست ترکیب و تفصیل
صور و معانی که در هر دو خزانه موجود است چنانکه در مقام ترکیب صورت حیوانی
تخیل می نماید که سرش سر انسان و گردنش گردن شتر و بدنش بدن پلنگ و با لشتابهای
فیل بوده باشد و گاهی در مقام تفصیل انسان بی سر تخیل می نماید و هرگز از فعل خود
ساکن نمیگردد نه در حال خواب و نه در حال بیداری و مدرکات و هیات مزاجیه را
حکایت میکند و از ضد و شبیه منتقل میگردد و در قوای باطنه چیزی که شیطنتش بیشتر
از آن باشد نیست و افعالش نظام ندارد بلکه نفس او را استعمال می نماید بهر نحو که
میخواهد پس اگر نفس او را بواسطه واهمه استعمال کند متخیله اش مینامند و اگر استعمالش بواسطه
قوه عقلیه باشد مفکره اش میگویند و استنباط علوم و صناعات باین قوه است
و هم چنین اقتناص حدود وسطی باستعراض آنچه در حافظه است و در شرح قاضی
مذکور است که اگر کسی گوید که چگونه وهم او را در صدور محسوسه استعمال می نماید و حال آنکه
وهم مدرک آنها نیست میگوئیم قوای باطنه مانند مرایای متقابله اند که آنچه در هر یک
حاصل است منعکس در دیگری میگردد و قاضی شارح میگوید که عجب است از قاضی که مناط
اشکال را استعمال وهم او را در محسوسات قرار داده است با آنکه اشکال در استعمال
عقل او را در معقولات اقوی است و جوابی که ذکر کرده است تام نیست زیرا که او را
ارتسام صور بعضی در بعضی دیگر موجب ادراک گردد احتیاج باثبات پنج قوی

نخواهد بود و اگر موجب ادراک نشود همان اشکال باقی خواهد بود پس صواب در جواب
آنست که ضرور نیست که قوه که آلت ترکیب اموری باشد باید که آن امور را ادراک
نماید تا آنکه ممتنع باشد که قوه جسمانیه آلت ترکیب و تفصیل معقولات گردد برای قوه
عقلیه آیا نمی بینی که بواسطه ترکیب اجسام میگردد و مدرک اجسام نیست و این قوه بمنزله
معنویست برای نفس و معنی استعمال آن در ترتیب فکری آنست که نفس مقدم میدارد بعضی
از آنچه را که انتقال فکری در آن واقع میشود بر بعضی دیگر و هیچ محذوری در این نیست و برای
هر یک از این قوی محل خاص و حامل خاصی هست اما حامل جسم حار لطیفست که از لطایف
اخلاط حادث میگردد چنانکه اعضا از کثائف آنها حادث میشود و آن حامل مسمی است بروح
بخاری و حامل جمیع قوی مدرکه و محرکه آنست و منبع آن قلب صنوبریست و از آنجا بر مواضع
عالیه و سافله توزیع میشود و آنچه از آن بمعدن دماغ بالا میرود و ببرودت دماغ معتدل
میگردد و از آنجا بر حس و مدرکه و محرکه فائض میشود از آن روح نفسانی می نامند و آنچه بسوی کبد
نزول میکند و مبدء قوای نباتیه و منبث در اطراف بدن میشود از آن روح طبیعیه میگویند
پس قلب رئیس مطلق است و ریاست حیوه بدن بلا واسطه نفس ناطقه زیرا که حیوه این روح
نور نفسی الهیست که در قرآن مذکور است و الا این روح جسمیست و جسم بما هو جسم میت است
پس حیوتش بغیر ذاتیست و واهب آن چیزیست که حیوتش لذاتها باشد پس این روح
حیوانی مبدء قریب حیوه بدنست و هر موضعی که سلطان نور آن بر آن موضع فائض گردد
زنده می باشد و الا میمیرد و این معنی ظاهر میگردد در سده واقعه در مجاری اعصاب و عروق
که موجب فالج و صرع و سکته میگردد و هر موضعی که طرق سده گردد حس ضعیف میشود و گاهی
بیحال میشود که از ضرب و قطع متالم نمیگردد و اگر سده شدید باشد بالمره حیوه منقطع میشود

و اگر روح لطیف نباشد در منافذ عصب و عظام نفوذ نمیتواند کرد و محال هر یک
بعضی از این مذکور شد و مرشد باختصاص هر قوه بالتی ملازم صحت و فساد آنهاست و مرشد
بتعدد قوی بقاء بعضی دون بعض است نه کثرت افاعیل چنانکه مذکور شد و در تعیین
مواضع قوی بطریق حکمت و عنایت گفته اند که حس مشترک باید که در مقدم دماغ باشد
تا آنکه بحس ظاهره نزدیک تر باشد و تادیه صور بآن آسان تر باشد و باید که خیال
در خلف آن باشد باعتبار آنکه خزانه آنست و خزانه هر چیز باید که چنین باشد و باید که
واهمه بخیال نزدیک باشد تا آنکه صور جزئیه در مقابل معانی جزئیه واقع شود و حافظه
در خلف آن باشد باعتبار آنکه خزانه آنست و متخیله باید که در میان معانی و صور واقع
باشد تا آنکه اخذ از هر دو برای او آسان میسر گردد و لکن نظر اطبا چون مقصود بر حفظ
صحت قوی و اختلال احوال آنهاست و محتاج بفرق میان قوی و تبیین انواع آنها
نیستند بلکه بمعرفت افعال و مواضع آنها محتاج اقتصار نموده اند و در بطن مقدم تجویف
واحده و از آن حس مشترک و خیال نامیده اند و بقوه دیگر در بطن اوسط که موسوم است
در نزد ایشان بمفکره و وهم و بقوه دیگر در بطن مؤخر که از آن حافظه و متذکره
میخوانند بدانکه در کتاب اسفار مذکور است که این قوی اگر چه متغایر الوجودند و بعضی از
بعضی منفک میشوند و بعضی حیوانی که برای آن بجز حس ظاهر نیست و بعضی دیگر خیال
دارد و وهم ندارد و بعضی حفظ ندارد و لکن همه اینها در نزد کمال یک چیز را جمع میشوند
که برای آن شئون کثیره است و ما بیان آن را در فصلی ایراد می نمائیم فصل دهم
در ذکر انسان بعضی حیوانی که برای او نفس ناطقه است و نفس ناطقه کمال اولست برای
جسم طبیعی آلی از جهت آنکه ادراک امور کلیه و مجردات می نمایند و مصدر افعال

فکریه نیز دو با وجه خاصی دارد دو قوه یکی قوه عاقله که بان تصورات و تصدیقات را
درک میکند و ان قوه را عقل نظری و قوه نظریه میگویند و دیگر قوه عامله که بان قوای محرکه
و آلات طبیعیه را استعمال می نماید بسوی افعال جزئیه بفکر و رویه یا بالهام و حدس بر مقتضای
اراء و معتقداتی که ان افعال را تخصیص میدهند و این قوه را عقل عملی و قوه عملیه میگویند
و این دو قوه و سایر قوای حیوانیه و نباتیه که بعضی از ان مذکور شد تفاصیل ذات
و شئون و هویات نفس ناطقه اند در انسان و جدا نیست که جمعی گمان نموده اند و چون
اثار مبادی طبیعیه از قبیل حرارت و برودت و جذب و دفع و احاله و تنضیج و جز انها از
اثار صادره از صورت عنصر در انسان دیده اند و هم چنین اثار صادره از نفوس نباتیه
مانند تغذیه و تنمیه و تولید و اثار نفوس حیوانیه مثل حس و تخیل و شهوت و غضب در
او مشاهده نموده اند و افعال و ادراکات نطقیه و حرکات فکریه را نیز در او دیده اند
پنداشته اند که انسان مرکب است از صورت طبیعیه و نفس نباتیه و حیوانیه و انسانیه و جمعی
دیگر از این طایفه که مرتبه ایشان در فهم حقایق اندکی از گروه اول برتر بوده است
چنین پنداشته اند که انسان نفس عاقله است و سایر مقامات امور است عارض نفس
انسان از ابتدای حدوثش تا اخر عمرش چون که بدن و قوای بدنیه نسبت بنفس بمنزله
الات اند نسبت بصاحبان صنایع یعنی در حقیقت و کنه وجود نفس و هیچ مدخل ندارند
بلکه در تتمیم افاعیل ان دخیلند بلکه حق انست که انسان هویت واحده است صاحب
نشئات و مقامات و ابتدا وجودش اولا ادنی مراتب است و بتدریج بمرتبه عقل
و معقول میرسد و اگر برای نفس و بدن رابطه اتحادیه نباشد و رابطه در میان
انها رابطه شوقیه باشد باید که سوء مزاج بدن و تفرق اتصال ان موجب تالم نفس باشد

حسی نباشد

حسی نباشد پس ازانجا که نفس انسانیه جوهریست قدسی از سنخ ملکوت برای او وحدت
جمعی خواهد بود که ظل وحدت الهیه است و بذات خود جوهر عقلی است هرگاه بموطن
اصلی خود رجوع نماید و مقتضی قوه حیوانیه تجمیع مراتبها از حد عقلی تا حد حس
لمسی که اخر مراتب حیوانیت است هم چنین صاحب قوه نباتیه و صاحب قوه
محرکه طبیعیه نیز هست ولکن بعضی از این مراتب در حدوث بر بعضی دیگر سبقت
دارند چنانکه مادام که نفس ادمی جنین و در رحم است درجه اش درجه نفوس نباتات
و حصول این مرتبه بعد از انست که درجات قوای جمادیه را طی نموده است
پس جنین انسانی نبات بالفعل و حیوان بالقوه است نه بالفعل زیرا حس و حرکت
ارادیه برای ان نیست و فصل ممیز او از سایر نباتات اینست که حیوان بالقوه است
و باین فصل از انواع نباتات بحسب نوع مباین است و چون از شکم مادر بیرون امد
نفسش در درجه نفوس حیوانیه است تا وقتی که ببلوغ صوری برسد و در این حال حیوان
بشری بالفعل و انسان نفسانی بالقوه است و بعد از ان نفسش مدرک اشیا بفکر و
رویه و مستعمل عقل میگردد تا انکه باستحکام ملکات و اخلاق باطنه بحد بلوغ معنوی و رشد
باطنی برسد غالبا اینحالت که این حالت در حدود اربعین حادث گردد پس در این مرتبه
انسان نفسانی بالفعل و انسان ملکی یا شیطانی بالقوه خواهد بود و در قیامت محشور خواهد
گردید یا با گروه ملائکه یا شیاطین و برای قوه عاقله یا برای نفس باعتبار قوه عاقله چهار
مرتبه است مرتبه اولی انست که اول علوم نفس علم بذات خود است پس علم بقوی و الات
که انها را استعمال می نماید از حواس ظاهره و باطنه و اینده علم از علوم حضوریه فطریه است
زیرا که نفس برای خودش و الاتش برای او حاضرند و بعد از این دو علم از ذات

نفس استعمال الات منبعث میگردد بدون تصور فعل و تصدیق بفائده ان زیرا که
این استعمال فعل اختیاری مسبوق بقصد و رویه نیست اگرچه نفس عالم باین واضح
بالاست و فرق میان رضا و قصد بعد ازاین معلوم خواهد شد پس اراده این فعل
از نفس منبعث از ذات نیست بدون رویه و ذات بذاته اش مستعمل این الات است
بدون اراده زائده بر ذات بلکه چون ذات نفس در همان ان وجود عالم بذات
خود و عاشق ذات خود است عشق ناشی از ذات مضطر میگردد باستعمال الات باعتبار
انکه در انوقت قدرت بر امری دیگر ندارد و ازاین بیان مندفع میگردد انچه گفته اند
که استعمال حواس فعل اختیاری است و هر فعل اختیاری مسبوق است بتصور ان فعل و
تصدیق بفائده ان بوجهی از وجوه پس باید که پیش از استعمال الات و حصول ان
صورت کلیه تصوریه و تصدیقیه حاصل شود و وجه اندفاعش انست که نسبت استعمال
الات و عدم ان بنفس مساوی نیستند تا انکه محتاج بسبق مرجحی موقوف بر تصور نفع
و غایت ان گردد بلکه ازهمان شوق ذاتی که عین ذات است و برای نفس مقصود است
صادر میگردد و این مرتبه مسمی است بعقل هیولانی زیرا که شبیه است بهیولی اولی که فی نفسها
از کافه صور خالی است و این مرتبه مثل قوه طفل است بر کتابت و این مرتبه اضعف
مراتب و اول انهاست و مرتبه دویم انست که معقولات بدیهیه از تصورات
و تصدیقات برای او حاصل باشد باستعمال حواس در جزئیات و اگاهی بر انچه
در میان انهاست از مشارکات و مباینات تا انکه مستعد گردد که صور کلیه و احکام
از مبدء بر او فائض شود و از بدیهیات بنظریات بفکر و حدس منتقل گردد و این
عقل بالملکه میگویند بجهت انکه استعداد انتقال بنظریات در این مرتبه راسخ است

و مرتبه سیم انست که معقولات نظریه برای او حاصل باشد بجهت تکرار کسب و ملکه
استحضار بنحوی که هر وقت که خواهد انها را حاضر سازد و تواند بدون تجشم کسب جدید لکن بالفعل
انها را مشاهده ننماید بلکه در نزد او مخزون باشند و این مرتبه را عقل بالفعل میگویند
یا بجهت انکه قدرت استحضار برای نفس در این مرتبه بالفعل است و یا بجهت مسبوقیت
این مرتبه بحصول نظریات و مرتبه چهارم انست که معقولات مکتسبه را مشاهده نماید و این است
عقل مطلق که مستخدم مراتب مذکوره است و انرا عقل مستفاد میگویند و فاضل شارح
در وجه تسمیه ان میگوید که بجهت انکه مستفاد از عقل فعال است که مسمی است بروح القدس
در لسان شرع و اوست معلم شدید القوی و مؤید انبیاء بالقاء وحی بانها علیه و علیهم
صلوات الله و اوست که چون با او متصل گردیدیم ما را تایید می نماید و ایمان و علوم حقه
در دلهای ما ثبت میکند و چون از او اعراض نموده بامور دنیا مشغول شدیم ان
نقوش از نفوس محو میگردد و نفوس بمنزله مراتست که چون در مقابل او باشد قبول
نقوش میکند و چون معرض از ان باشد بی نقش میماند و بالجمله نفس بحسب استعدادات و افکار
مستعد اتصال با او و قبول از او میگردد و مقدمات موجد نتیجه نیستند چنانکه جمعی پنداشته اند
زیرا که انها اعراضند و عرض موجد چیزی نمیتواند بود و لیکن شان ان انست که مقدمات
عارض او میگردد و افاده علم برای او نمیکند و همان مقدمات برای دیگر علم یقینی را
افاده میکند پس انها وسائط اند و واهب غیر از انهاست پس مراتب نفس منحصرات
در نفس کامل که عقل مطلق است و در استعداد قریبش که عقل بالفعل است و استعداد
متوسطش که عقل بالملکه است و استعداد بعیدش که عقل هیولانی است و اگر کسی گوید
که شئ نظریات مره بعد اخری مقدم است بر مخزون گردیدن انها پس چگونه عقل بالفعل

استعدادست برای مستفاد و با اکمال او متأخرست میگوییم که آن استعدادست برای
استحضار و استرجاع کمال بعد از غیبت و باین اعتبار عقل بالفعل مقدم است بر او
نه برای استحصال آن در ابتدا مانند دو استعداد دیگر و از این جهت گفته اند که عقل مستفاد
مقدم است در حدوث بر عقل بالفعل و متأخرست از او در بقا و نظر باین دو جهت
تقدیم هر یک ازین دو در ذکر بر دیگری جایزست و باید دانست که این مراتب را قیاس
بهر نظری جداگانه اعتبار بعنوان کرده و گفته اند که نفس قیاس ببعض نظریات
در مرتبه عقل هیولانی باشد و قیاس ببعض دیگر در مرتبه عقل بالملکه و قیاس ببعض
دیگر در مرتبه عقل بالفعل و قیاس ببعض دیگر در مرتبه عقل مستفاد و اگر عقل بالملکه
شأنش انتقال از بدیهیات است بنظریات و در نهایت قوه اتصال بعالم عقل باشد
بنحوی که در اندک وقتی تمام نظریات بطریق حدس بدون حرکات فکریه او را حاصل
گردد بقوه قدسیه موسوم میگردد و باعتبار آنکه از لوث علائق جسمیه و کثافت علائق
طبیعیه مقدس و مبراست و استبعادی در وجود چنین نفسی نیست زیرا که نفوس
در حدس مختلفند و بعضی از ایشان در بلادت و غباوت در مرتبه ای باشند که اصلا حدس
برای ایشان نیست و بعضی در حدس بر بعضی دیگر زیادتی دارند هم در کم و هم در کیف
و حدی برای آن نمی باشد که از آن تجاوز نکند پس ظاهر شد که کسی باشد که اکثر معقولات را
در زمان اندک بحدس ادراک نماید بدون توسط معلم بشری مانند انبیا علیهم السلام
و برای قوه عملیه نیز چهار مرتبه است اول تهذیب ظاهر باستعمال نوامیس الهیه از
قیام و صیام و غیرها دویم تهذیب باطن از ملکات ردیه و اخلاق ذمیمه سیم تحلیه نفس
بصور قدسیه چهارم فنای آن از ذات خود و ملاحظه جمال رب الارباب و جلال او

و کیفیت ترقی نفس در این مراتب بر طبق آنچه فاضل شارح در شرح هدایه میگوید اینست
که انسان در اول ولادت مثل باقی حیواناتست که بغیر اکل و شرب چیزی را نمیشناسد
و بتدریج باقی صفات از شهوت و غضب و حرص و حسد و بخل و غیر اینها در او ظاهر
میگردد و همه اینها نتیجه احتجاب و بعد از معدن وجود و صفات کمالیه است و بالحقیقه
حیوانیست منتصب القامه که افاعیل مختلفه بحسب ارادات متنوعه از او صادر
میگردد و او از حق در حجب ظلمانیه مانده است پس اگر از خواب غفلت و جهل بیدار شد
و دانست که ورای این لذت بهیمیه دیگر و فوق این مراتب مراتب کمالیه دیگر هست و از
اشتغال ببهیمیات شرعیه تایب گردید و بسوی حق تعالی بازگشت نمود و برای طلب
کمالات اخرویه بعزم تمام شروع در ترک فضول دنیاویه نمود و بسلوک سبیل الله مشغول
گردید و از مقام نفس مهاجرت کرد و از هر چه در طریق عائق مقصود باشد زهد ورزید
و از هر خاطر ردی که وارد بر قلب گردد و او را مائل بغیر حق کرداند پاک شد و بعد از
اتصاف بورع و تقوی از روی پیوسته بمحاسبه نفس خود در افعال و اقوال اشتغال نمود
و نفس در هر چه امر نماید هر چند بحجه و مجاهدت باشد متهم دانست برای او لوامع انوار
غیب ظاهر میگردد و امور غیبیه را در صورت مثالیه مشاهده میکند و چون طعم جزئی از
انوار را چشید در عزلت و خلوت و ذکر و مواظبه بر طهارت تامه و عبادت و مراقبه
و محاسبه رغبت می نماید و از مشاغل حسیه بکلی اعراض می نماید و دلش از محبت انها
خالی میشود پس بالکلیه باطنش متوجه حق میگردد و وجد و سکر و هیجان و شوق و
عشق و هیمان برای او ظاهر میشود و او را محو میگرداند و از نفس خود غافل میسازد
پس حقایق سریه و انوار خفیه را مشاهده میکند و تمام مشاهده و معاینه و مکاشفه

برای او متحقق میگردد و انوار حقیقیه گاهی برا و ظاهر میشود و گاهی محتجب میگردد تا انکه
متمکن گردد و از تلوین خلاص شود و سکینه روحیه و طمانینه الهیه برا و نازل گردد و ورود
ان بوارق و احوال برای او ملکه شود و پس داخل در عوالم جبروت میگردد و عقول مجرده
و انوار قاهره و مدبرات کلیه از ملائکه مقربین و مهیمین در جمال رب العالمین را مشاهده
میکند و با انوار ایشان متحقق میگردد پس انوار سلطان احدیت و سواطع عظمت و کبریا
الهیت برای او ظاهر میگردد و انها اهباء منثور میگرداند و در انجا جبل انیت مندک
میگردد و تعینش متلاشی و وجودش مضمحل میگردد و این است مقام فنا و محو و نهایت
سفر اول سالکین پس اگر در فنا و محو باقی ماند و ببقاء و صحو بر نگردد مستغرق در عیان جمع
و محجوب بحق از خلق خواهد بود و بجهت انکه فانی است و فانی را وسعت هیچ چیزی نباشد
چنانکه پیش از فنا بخلق از حق محجوب بود بجهت تنگی وعاء وجودی او و استغراق و فنا
در بدن پس هم چنین در این حالت بعد از مشاهده جمال حق و سبحات وجه حضرت
بچیزی دیگر نپرداخته و کثرت در شهودش مضمحل و تفصیل محتجب میگردد و ذلک هو الفوز
العظیم و بالاتر از این مرتبه انست که بصحو رجوع نماید و بتفصیل در عین جمع نظر کند و صدرش
وسعت حق و خلق بهم رساند و چنین کسی نشاط و بهجت خود را از همه کسی بیشتر است
زیرا فرحش بحق و بهر چه حاصل است و هر چیز را که مشاهده میکند حق را در ان مشاهده
کرده است و بحق هر چیزی را می بیند و میشنود و میچشد و می بوید و طعم حق و رایحه
حق را در هر چیز میشنود و طعم حق را در هر چیز می یابد بر وجهی که موجب لذت بیشتر شود
و محقق طوسی در شرح مقامات العارفین میگوید که چون عارف منقطع از نفس خود
گردید و بحق متصل شد هر قدرتی مستغرق در قدرت حق می بیند که متعلق است بجمیع مقدورات

و هر علمی را مستغرق در علم حق می بیند که چیزی از ان مخفی نیست و هر اراده را مستغرق در
اراده حق می بیند که چیزی از مرادات از ان اباء نمیکند بلکه هر وجودی و هر کمال وجودی
صادر از او و فایض از او می بیند و در ان وقت حق بصرش میشود که بان می بیند و سمعش
میشود که بان می شنود و قدرتش میشود که بان فعل میکند و علمش میشود که بان میداند و وجودش
میشود که بان موجود است پس در انحال عارف متخلق باخلاق الله خواهد بود بحسب حقیقت

فصل هشتم در بیان انکه نفس است فی کل قویها بانمعنی که مدرک بجمیع ادراکات
منسوبه بقوای انسانیه و محرک جمیع تحریکات صادره از قوای محرکه حیوانیه و نباتیه
و طبیعیه همان نفس ناطقه او ست و بر این مطلب چند برهان اقامه نموده اند اول
انکه ما را ممکن است که بر چیزی حکم کنیم باحکام محسوسات و موهومات و معقولات
مثل انکه حکم نمائیم بانکه انچیزی که برای ان فلان لون است فلان طعم برای ان است
و انچه برای ان فلان صوت است فلان رایحه برای ان است و حاکم میان دو چیز
باید که ان دو چیز در نزد او حاضر باشند و همچنین مصدق بانکه طرفین را تصور
نماید پس باید که برای ما قوه واحده باشد که جمیع محسوسات ظاهره را ادراک نماید
تا انکه توانیم حکم کرد که این لون ان مطعوم است و همان که این صوت برای ان است
ان رایحه نیز برای او است و هم چنین چون صورت زید را تخیل نمائیم و بعد از ان
بصر ادراک کنیم حکم میکنیم که ان صورت همین صورت زید محسوس است مثلا پس
باید که قوه واحده در ما باشد که هم مدرک صور خیالیه و هم مدرک صور محسوسه باشد
تا انکه توانیم حکم کرد که ان صورت متخیل همان صورت محسوس است و هم چنین چون
ادراک نمائیم عداوت زید را نسبت در نزد ما هم صورت موهوم و هم صورت محسوس

و برای ماست که تصرف نمائیم در صور خیالیه و معانی جزئیه مدرکه بترکیب و تفصیل و جمع
و تفریق و حکم کنیم باضافه بعضی ببعضی دیگر بایجاب یا بسلب و حکم صورت بشکل بحضور
محکوم علیه و محکوم به پس متولی این ترکیب و تفصیل قوه واحده مدرکه خواهد بود که
هم معانی را ادراک نماید و هم صور را و چون زید را مثلا احساس نمائیم و حکم کنیم بآنکه
او انسان یا حیوان است و حجر و شجر نیست حکم کرده خواهیم بود بر محسوس جزئی بمعقول
کلی پس در ما قوه خواهد بود که هم مدرک کلیات معقوله و هم مدرک جزئیات محسوسه است
پس ثابت شد که نفس انسانیه قوه واحده است که مدرک جمیع اصناف ادراکات است و ایضا
میگوئیم که حرکات انسانیه اختیاریه است پس محرک آن باید که مختار باشد پس مبدء حرکت او
شعور بغایت حرکت است خواه حرکت عقلی باشد و خواه حسی شهوی یا غضبی و انسان جمیع
اقسام حرکات اختیاریه حرکت میکند از عقلیه و وهمیه و حسیه پس در انسان شیئی واحدی
هست که مدرک است بکل ادراکات و محرک است در کل حرکات نفسانیه و هو المطلوب
و اگر کسی گوید که ادراکات و تحریکات انسان بواسطه قوی است پس مبادی آنها بحسب
حقیقت قوی خواهند بود و آنها امور متعدده اند میگوئیم که مدرک و محرک بحسب حقیقت
انسان است و قوی بمنزله آلات اند و پیش از این معلوم شد که اسناد فعل بآلت مجاز است
و بذی الآلة حقیقت است و اگر گوید که هر گاه نفس بحسب حقیقت مدرک محسوسات و
مدرک صور خیالیه و مدرک موهومات باشد هم واهمه و هم قوه خیالیه و هم قوه حساسه
خواهد بود و از این لازم میآید که ذات واحده هم عقل باشد و هم وهم و هم خیال
و هم حس و هم طبع پس جوهر واحد هم مجرد خواهد بود و هم مادی میگوئیم که صاحب اسفار
از این شبهه جواب داده است که بحسب حقیقت نفس موصوف باین امور و مبادی آنهاست

زیرا که برای آن درجات وجودیه بر سبیل اشرف فالاشرف هست و برای او هست
حرکت و استکمال جوهری و بهر مرتبه کمالیه جوهریه که برسد احاطه اشمل کند و شمول بر
مرتبه سابقه اتم میکند زیرا که برای نوع اخص اتم نوع انقص موجود است و چنانکه
نوع حیوان و طبیعت آن تمام نوعیت و طبیعت نبات است و نبات تمام طبیعت
مرکب معدنی و طبیعت معدنی تمام طبیعت جسم و همچنین طبیعت انسان یعنی ذات و نفس
او تمام جمیع انواعی است که سبقت دارد از حیوانیه و نباتیه و عنصریه و تمام شیئی همان
شیئی است با زیادتی پس انسان بحسب حقیقت کل آن اشیاء نوعیه است و صور آنها صورت
کل آنهاست برهان دویم آنست که برای انسان شکی در این نیست که اشیاء را میبیند
و اصوات را می شنود و معقولات را ادراک میکند و در این معنی هم شک ندارد که
واحد بعینه است پس اگر مدرک معقولات غیر مدرک محسوسات باشد باید که جوهر ذات
انسان که بآن اشاره میکند ادراک هر دو را نکرده باشد یا اگر انسان واحد صاحب دو ذات
باشد و همچنین کلام در شهوت و غضب بعینه که مشتهی و مغضب همان انسان است
نه غیر آن و اگر کسی گوید که قوه باصره آلت است برای انسان که اول مبصر را ادراک
می نماید پس بسبب علاقه که میان او و انسان است بانسان میرساند و برای انسان شعور بآنچه
باصره درک نموده است حاصل میشود میگوئیم که بعد از آنکه دیدن آن اولا برای انسان از ادراک
می نماید بانسان نماید و در صورت اول ادراک انسان غیر از ادراک باصره است البته
هست که موقوف بادراک آلت است پس ادراک شیئی عینا ادراک آلت نیست و او را
مدرک بنفسه ان گفت باعتبار حصول صورت در آلت نیست بلکه مدرک است باعتبار حصول
صورت در نزد خود نفس و در صورت دویم باید که انسان ادراک نکرده باشد و الّا

ولذت وجوع وعطش خود را ادراک نماید بلکه همین قدر داند که قوه باصره چیزی را ادراک
نموده است واین علم غیر حقیقت رؤیت وابصار است وعلم بانکه چشم می بیند یا گوش
می شنود ابصار وسماع نیست چنانکه علم بانکه دیگری گرسنه وتشنه است ادراک
جوع وعطش نیست ولکن عقلا ببداهت حقیقت میدانند که خود بصیر وسمیع وخود
ملتذ ومتالم اند پس اگر انکار این علم جائز باشد انکار جمیع محسوسات ومشاهدات
جائز خواهد بود پس از این معلوم میشود که قوه سمع وبصر وبطش ومشی بانفس است
وبنفس میشنویم ومی بینیم وبان سایر افعال از ما صادر میگردد پس از این ثابت شد
که جوهر نفس که شخص انسان بان شخص انسان است سامع ومبصر وشام ولامس وعاقل
وفاهم وباطش وماشی است اینقدر هست که در هر نوعی از این افعال محتاج است
بالت طبیعیه مخصوصه وکسی را در این معنی نزاعی نیست اما در صورتی که نفس از بدن
منسلخ گردیده ودر وجود مستقل شد این افعال از او بدون الت صادر میتواند شد چنانکه
از اصحاب نفوس کامله مشاهده شده است ونوم هم دلالت بران میکند زیرا که این
افعال در حالت نوم از شخص صادر میشود بدون استعانت این الات برهان سیم انست
که نفس مدرک جزئیات است زیرا که تعلقش ببدن تعلق تدبیر وتصرف است ومعلوم است
که مدبر بدن کلی نیست والا عقل می بود نه نفس وتعلقش بجمیع ابدان متساوی می بود
پس مدبر جزئی خواهد بود وتدبیر شخصی از ان حیثیت که تخصص است بعد از علم بهویت
تخصصیه اش میسر میگردد واین علم بخصوص صور تخصصیه در نزد نفس حاصل نمیتواند شد پس
بایدکه نفس مدرک جزئیات باشد ومدرک کلیات بودن ان نیز معلوم است پس در نفس
هویت واحده ایست که ذات اطوار متعدده است واگر کسی را اینجا خطور رسد که نفس مدبر

بدن کلی است وتخصیص ان بسبب این بدن مخصوص بجهت تخصص قابل است
میگوئیم که این باطل است بچند وجه اول انکه هر عاقلی از نفس خود درمی یابد که مقصود نفس
تدبیر بدن کلی نیست بلکه مقصودش تدبیر بدن خاص بخود اوست دویم انکه تخصیص
این تدبیر بسبب قابل در صورتی تعقل میشود ان گاه که بدن شخصی قابل تدبیر معینی باشد
که ابدان دیگر از ان قبول ننمایند وحال انکه چنین نیست بجهت انکه هر تدبیری که این بدن
قبول میکند سایر ابدان نیز قبول میکنند سیم انکه تخصص وتعین بدن بسبب تصرف
نفس وتدبیر ان حاصل میگردد زیرا که نفس جامع اجزاء بدن وحافظ مزاج انست
پس اگر تخصص تدبیر بتخصص بدن باشد دور لازم میاید واگر کسی را اینجا خطور رسد که از این
بر این عدم حاجت باثبات قوی لازم میاید بلکه طریق اثبات ان مسدود میگردد
میگوئیم که صاحب اسفار گفته است که این مسئله بعینه مثل مسئله توحید در افعال است
وچنانکه در انجا قول حکما بترتیب صدور وجود و واقع قول محققین بیان ثابت
که ان المؤثر فی الجمیع هو الله تعالی بالحقیقة هم چنین در اینجا زیرا که چون نفس
با وحدتش ذات شئون کثیره متفاوته است باید که حکیم شئون از انتساب بدو مراتب
از احتفظ نماید تا انکه لازم نیاید اسناد فعل بغیر فاعلش از طریق جهات زیرا که بسیکه
در مرحله ادراک حسی نسبت انرا بشهوت او را که بعقل نسبت دهد بدون توسط امری
دیگر جاهل بعقل وظالم در حق او خواهد بود زیرا که عقل اجل از انست که بشهوت
باشد وهم چنین در باب تحریک از دفع فضلات مثل بول وبراز را بقوه عاقله
نسبت دهد نسبت بان سوء ادب را بعقل اورده است زیرا که تحریکات عقل بر سبیل
مباشرت نیست بلکه بر سبیل تشوق بسوی اوست بتشوق عقلی حکمی ومثل این است

امر در آنچه جمهور اهل کلام گمان کرده اند از نسبت شرور و افعال خسیسه بباری تعالی
بدون توسط جهات و قوای عالیه و سافله و این سهو ادبی است از ایشان و در حق باری
که شعور بان نمیرسند و معرفت ذات و فعل نفس راه است برای معرفت رب پس هر که
شناخت نفس را که جوهریست عاقل منزه از تخیل جسمانی متحرک تمام قوا تحت جالسی
ممکن است که تواند دانست که لا مؤثر فی الوجود الا الله چه معنی دارد

فصل نهم

در ذکر شبهات کسانی که نفی ادراک جزئیات از نفس کرده اند و دفع آنها و آن بر دو قسم است
قسمی که در همه حواس جاری میکردند و قسمی دیگر که اختصاص ببعضی حواس دارد اما
قسم اول بر چند وجه است اول آنکه هر عاقلی ببدیهه عقل میداند که ادراک مبصرات
حاصل در بصر است و احساس اصوات حاصل در اذن نه در غیر آن و چنانکه بدیهه
حاکم است که لسان باصر و عین ذائق نیست بهمین نحو حاکم است که لسان ذائق
و عین باصر است و اگر بگوییم که مدرک این ادراکات نفس است بطلان این اختصاصات
معلومه لازم میاید و کسی نمیرسد که بگوید که قوه مدرکه موجوده در این اعضا نیست
این اعضا آلات ادراکاتند یعنی چون نفس التفات بعین نماید می‌بیند و چون
التفات باذن کند می شنود زیرا که میگوییم که در صورتی که نفس التفات بزبان
نماید زبان ادراک طعم می نماید یا نه پس اگر ادراک میکند مطلوب ما ثابت است و اگر
نمیکند لسان را بان ادراک اختصاصی نخواهد بود و آن مانند ید خواهد بود نسبت
بذوق وجه ثانی آنست که بسیاری از مردم ادراکات کلیه و تعقلات مجرده را
در قلب و دماغ می یابند پس باید که محل این ادراکات کلیه قلب و دماغ باشند و ایضا
عقلا بالبدیهه میدانند که مبصر و سامع عین و اذن نیستند و متکلم حنجره نیست بلکه

مبصر و سامع و متکلم انسان است حتی آنکه معتقد بعضی در بادی النظر آنست که جز انسان
موصوف باین صفات است و بعد از آنکه برهان ظاهر میکرد که بعضی از اجزا جسمانی
نیستند مضطرب میکرد و در فکر میافتند و اکثر از ایشان متنبه میکردند که نفس
که مدرک است و از این بیان ظاهر شد که علم باینکه عین مبصر است بدیهی نیست بلکه علم
بدیهی حاصل است باینکه برای عین اعتباری در حصول ابصار هست و اما آنکه خود
مبصر است یا آلت ابصار است باول فطرت معلوم نیست وجه سیم آنکه ما می بینیم که آفت
عارض عضوی از اعضا گردد افعال باطل یا ضعیف یا مشوش میگردد و این معنی در
در حواس ظاهره ظهور دارد و در حواس باطنه تجارب جلیه دلالت میکنند بر آنکه چون
آفت عارض بطن مقدم دماغ گردد تخیل مختل میگردد و چون عارض بطن اوسط شود
تفکر مختل میشود و چون عارض بطن مؤخر شود ذکر مختل میشود پس اگر این قوی جسمانیه
نباشند باید که چنین نباشد وجه ایشان آنست که شاید این امر بجهت احتیاج فاعل در فاعلیت
بان آلات باشد چنانکه صاحبان عیون ضعیفه در رؤیت بعینک محتاج میگردند و از
این لازم نمیآید که عینک مدرک باشد سیم آنکه این ادراکات جزئیه برای غیر انسان از
حیوانات نیز حاصل است پس باید که برای آنها نیز نفس ناطقه مجرده باشد و وجود نفس
در حیوانات بعید است وجه ایشان آنست که چه محالی بر این لازم میاید علاوه بر آنکه
ما نمیگوییم که آنها باید که ادراک جزئیات بقوه مجرده باشد بلکه ادعای ما این است که
مدرک جزئیات نفوس ما هستند و انها و بعد از آنکه ثابت شد که نفوس ما مدرک
کلیات نیز هست حکم میکنیم بآنکه در ما قوه واحده مجرده هست که هم مدرک کلیات است
و هم مدرک جزئیات و در حیوانات دیگر اینها بجهت نفی ما بهم و امر و در شان انها شکوک

می‌ماند و صاحب اسفار گفته است که تحقیق آن است که حیوانات تامه که قوه حفظ برای آنها
هست نفوس ایشان مجرد از عالم طبیعت است اگرچه از عالم صور مقداریه مجرد نیستند
و باین سبب برای آنها ارتقاء بعالم معارفات عقلیه ممکن نیست چهارم آنکه چون ادراک
کره معینه نمائیم ناچار باید که در مدرک صورت همان کره مرتسم گردد و محال است که صورت
کره در چیزی که وضع ندارد و مشار الیه نمیتواند شد و در چیز نیست مرتسم گردد و
جواب مشهور از این شبهه آنست که منکرین ادراک نفس جزئیات را منکر ادراک نفس
کلیات را نشدند پس هرگاه کره کلیه را ادراک نماید ناچار باید که صورت آن در نفس
مرتسم گردد پس همان اشکال که صاحب وضع چگونه در بی وضع منطبع میگردد راجع
میشود و صاحب اسفار این جواب را نپسندیده است و گفته است که در مبحث وجود ذهنی
متحقق شده است که حمل کره بر معقول از کره بحمل اولی است نه بحمل متعارف و مثل این
اشیا در صورتی که در عقل حاصل میشوند نقائض آنها صدق بر آنها می‌نماید چنانکه میتوان
گفت که کره عقلیه کلیه کره نیست و صاحب مقدار نیست بخلاف صورت جزئیه
خیالیه از کره که ذات مقدار شخصی است لکن وضع جهات این عالم برای آن نیست
و خود از این شبهه جواب داده است که این اشکال بر کسی وارد میآید که ادراک را
بانطباع صورت مدرک در مدرک داند و در نزد ما چنین نیست بلکه ادراک بقیام
صورت مدرک است بمدرک و قیام مستلزم حصول نیست بلکه مثول را اقتضا میکند
و اما آنچه ببعضی قوی اختصاص دارد دلیلی است که میگویند که اگر مدرک محسوسات بحواس
ظاهره نفس باشد باید که او را کشفی قریب و بعید و حاضر و غایب را یکسان باشد زیرا
که جسم نفس جوهری است غیر جسمانی و برای آن قرب و بعد با جسام متصور نیست

و اگر کسی گوید که ادراک این محسوسات بمعاونت این آلات است که قرب و بعد
نسبت بآنها متحقق میگردد میگوییم که هرگاه در چشم قوه باصره نباشد قرب و بعد نسبت
بآن بر آلت هیچ نسبت نخواهد داشت و مانند آنست که رؤیت زید چیزی را مشروط باشد
بآنکه در نزد عمرو حاضر باشد و جواب ایشان آنست که ادراک نفس محسوسات را مشروط است
بشرایطی که از جمله آنها سلامت آلت و حضور محسوس است در نزد آلت بر نسبت مخصوصه
پس هرگاه ادراک نفس مبصرات را موقوف بر حضور آنها در نزد آلت باشد حال
آن بغیبت و حضور و بعد و قرب مختلف میگردد و از آنجا که صاحب اسفار را مذهب
آنست که نفس صاحب نشئات ثلثه عقلیه و خیالیه و حسیه است و برای او است اتحاد
بعقل و خیال و حس در جواب این شبهه میگوید که نفس در نزد ادراک محسوسات عین
حواس میگردد و حس آلت وضعیه است که تاثیر نمی‌بخشد مگر بمشارکت وضع است پس در نزد
احساس دو امر حاصل میشود یکی تاثیر حاسه و دیگر ادراک نفس و حاجت بحضور وضعی
از برای تاثیر حسی است که انفعال است نه از جهت ادراک نفسی که حصول صورت است
و دیگر از متمسکات ایشان ادله است که اقامه می‌نمایند بر آنکه تخیل بقوه جسمانی است
و اقوی آن ادله این است که ما مربعی را تخیل مینمائیم که مجنح باشد بدو مربع دیگر که متساوی
یکدیگر و هر یک واقع در طرفی دیگر از مربع اول باشد و شکی نیست که این دو مربع در
خیال از یکدیگر متمایزند و این تمایز یا بحسب ذات آنهاست یا بلوازم ذات و یا بامر
خارج لازم و دو قسم اول باطل است باعتبار تساوی دو مربع در ماهیت و در قسم ثالث
آن امر خارج لازم یا این است که حصولش برای احدهما موقوف بفرض فارض است یا از فرض فارض
مستغنی است و یا این است که چنین نیست و شق اول باطل است زیرا که ما در تخیل آنکه احد المربعین

واقع در بیان است و دیگری واقع در مثال محتاج بعرض عارضی که موجب اختصاص گردد
نمیشنیم والا بایست که ممکن باشد که مربع ایمن بعینه از احوال ما مربع ایسر تواند شد و ایضا
عارض را ممکن نیست که او را بعارض تخصیص دهد بعد از آنکه از غیر ممتاز گردد پس اگر
امتیاز ایشان از غیر بسبب آن عوارض باشد دور خواهد شد و در شق دویم که اختصاص موقوف
بر عرض عارض نباشد واجب است که بسبب حامل بوده باشد و آن حامل یا حامل اول است
یعنی ماده خارجیه است و یا حامل ثانی است یعنی حامل ذهنی و شق اول باطل است زیرا که
تخیل اموری که در خارج موجود نیست ممکن است و حصول نسبت با معدوم صرف
ممتنع و ایضا اگر محل دو مربع خیالی یکی باشد انتساب احدهما بعینه از دو مربع خارجی
از انتساب ایشان بمربع دیگر اولی نخواهد بود پس امتیاز ایشان بسبب قابل ثانی یعنی ذهنی
خواهد بود باینمعنی که محل احدهما در ذهن غیر محل دیگری خواهد بود و این در صورتی
متعقل میتواند شد که محل تخیلات جسم باشد و اگر کسی سؤال کند که آیا میتواند بود که مربع
کلی متخیل بگردد و عقل تیامن و تیاسر را بان ضم نماید و باین اعتبار در عقل متمیز گردد
و دیگر هم که مربع کلی که عقل تیامن و تیاسر را بان قرین کرده اند بعرض خواهد بود و عقل را
تغییر آن فرض ممکن است و اما در تخیل امتیاز بعرض حاصل نیست زیرا که مربعی که واقع
در ایمن است بفرض عارض نیست که بفرض مربع ایسر تواند شد دلیل دویم آنست
که صور خیالیه با آنکه در نوع گاهی متفاوت در مقدار می باشد یعنی بعضی اصغر
و بعضی اکبر میباشد و این تفاوت باعتبار ماخوذ عنه نمیتواند بود زیرا که تخیل اموری
که در خارج موجود نیست ممکن است پس باید که صورت گاهی مرتسم در جزو اکبر باشد
و گاهی مرتسم در جزو اصغر و از دلیل اول بدو وجه جواب داده اند یکی بنقض و دیگری

بجمل آنها اول آنکه ما امور عظیمه را تخیل می نمائیم پس اگر آنچه از صور خیالیه که مساوی روح خیالی است
در آن مرتسم گردد و آنچه از آن زیاده تر است یا منطبع در روح خیالی است و یا نیست پس
اگر منطبع نباشد آنچه میگویند که تخیل بانطباع است باطل خواهد بود و اگر منطبع باشد
هم مساوی و هم زیادتی در آن منطبع خواهد بود با تمایز از یکدیگر و آنگاه در محل واحد و این
دلیل است بر جواز تمایز صور بی تفرق در نزد نفس با آنکه در خیال و بالجمله بنا بر اساسی که
انسان بلدان بزرگ را مشاهده نموده است و حافظ محلات بسیار نیز هست پس اگر صورت
هر یکی از این امور در جزوی دیگر از دماغ مرتسم باشد که دیگری در آن جزو مرتسم نباشد
کجا آن قدر قلیل وفا با آن همه نقوش میتواند نمود و اگر برای هر یک محل علیحده ضرور
نباشد جایز خواهد بود که صور کثیره با تمایز از یکدیگر مرتسم در محل واحد از خیال باشد و اما
وجه حل آنست که نفس نسبت باین صور قابل نیست بلکه فاعل آنهاست و هویت هر یک از
دو مربع با هم نسبت که لازم هویت مجعوله نفس است و هویت مربع خیالی مثلا هویت
مربعی خارجی نیست تا آنکه برای آن ماده جسمانیه باشد که قبول تشکلات مختلفه نماید
از اسباب خارجیه بلکه امریست بسیط صوری که ماده ندارد و مخصص هویتش از جانب
فاعل است که آنرا تخیل می نماید حتی آنکه هرگاه وهم مقدار موجود در ذهن را منقسم
بدو قسم گرداند نباید که برای آن وجود ماده مشترکه باشد چنانکه در تقسیم خارجی لازم
زیرا که آن دو قسم از نفس بوهم حادث میگردند بدون آنکه از سنخ مقدار اول بوده
باشند پس جمیع آنچه خیال یا وهم تصور میکنند و در ذهن موجود میگردند از جمل
آنست و این راجع است که از جهات فاعلیت حاصل شده است و از قبیل تکوین نیست که از
مخصصات قابلیت باشند و صدور این صور از نفس مثل صدور افلاک است از مبادی

٤٣١ عالیه و فرق میان است که تصورات مبادی از لوازم ذوات انهاست و از سبب
خارجی ماخوذ نیست بخلاف انچه در اینجاست که برای محسوسات خارجیه اثری در نشو ان
صور در عالم خیال هست پس چون نفس خواهد که مربع خیالی را مربع دیگر گرداند برای او ممکن
نخواهد شد زیرا که برای ان ترکیب از ماده قابله و صورتیکه جزو ماده بوده باشد نیست تا لکم
مجعول و مجعول الیه بهم رسد بلکه ان صورتیست بدون ماده که علت تصور نفس و
مشیت و اراده اوست و اما جواب از دلیل دویم انست که صور خیالیه در مقدار
بایکدیگر متفاوت نمیتوانند بود اما ان تفاوت نه از ماخوذ نیست و نه از اخذ
باینمعنی که برای ان ماده قابله باشد بلکه برای ماخوذ است بفعل اخذ و انشاء او بدون
قبول و انفعال و در مقام احتجاج بانکه وهم قوه جسمانیست گفته اند که مدرک وهم
صداقت مطلقه نیست مثلا بصداقت این شخص است بخصوصه و اول باطل است زیرا
که ان امریست کلی و کلام در ادراک جزئی است و در ضمن ادراک صداقت این
شخص موقوف بر ادراک این شخص است زیرا که ادراک مرکب و تصدیق بنسبت ساذجه
برای دیگری ممکن نگردد مگر بتصور طرفین پس لامحاله وهم مدرک صورت شخصیه خواهد بود
و در محل خود ثابت است که مدرک صور جزئیه قوه جسمانیه میتواند بود و جواب از این
حجت انست که معلوم گردید که مدرک صور خیالیه جزئیه قوه ایست مجرده از ماده پس
وهم اولی است بانکه مادی نباشد و در کتاب اسفار مذکور است که تحقیق انست که وجود
وهم مثل وجود مدرکات نفس امریست غیر مستقل الذات و الهویه و نسبت مدرکات نفس
بمدرکات عقل مثل نسبت حصه از نوع است بطبیعت کلیه نوعیه و حصه طبیعت مقیده بقید
شخصی است بنحوی که قید از ان خارج باشد و اضافه بقید داخل در ان بطریقی که اضافه باشد

نه مضاف الیه و بطریقی که نسبت و تقیید باشد نه ضمیمه و قید پس عداوت معنویه
بصورت شخصیه را عقل متعلق بخیال ادراک می نماید و عداوت منضمه بصورت شخصیه را
عقل منسوب بخیال پس عقل خالص از کونین مجرد است هم بحسب ذات و هم بحسب فعل و وهم مجرد است
از این عالم از روی ذات و تعلق و از صور خیالیه مجرد است از روی ذات نه از روی تعلق و خیال
از این عالم مجرد است از روی ذات و تعلق و نسبت اراده یعنی قوه اجماعیه شهوت حیوانیه در
باب تحریک مثل نسبت وهم است بخیال در باب ادراک و هر یک از این دو قوه مجرده از ماده اند
و کسی گفته است که قوه محرکه شوقیه جسمانیه است و انچه بخلاف جسمانیه است محرکه عقلیه است
و ان است که بقدرت موسوم است و ان قوه ایست که قائم است باعصاب و عضلات است و اوتار
بقبض و بسط و جذب و دفع میل میدهد و مثل اینست حکم طبیعت محرکه اجسام بسیطه و
مرکبه بحرکات طبیعیه و قسریه و نفسانیه زیرا که قسریه راجع است بطبیعیه و نفسانیه نیز ممکن
نیست مگر باستخدام طبیعیه **فصل دهم** در اثبات قوه حیوانیه برای انسان و مراد از ان
قوه ایست که اعضا از ان مستعد قبول قوای حس و حرکت میگردند بدانکه شیخ رئیس در کتب
حکمیه مثل شفا و نجات و غیرهما بهیچ وجه متعرض ذکر این قوه نگردیده است ولکن در کتاب
قانون اثبات کرده است و سایر اطبا بوجود ان قائلند و بر ان احتجاج میکنند بانکه
بانکه در عضو مفلوج قوه نفسانیه نیست بجهت انکه حس و حرکت مفقوده است و در ان مستعد انفکاک اند
و فاعلی باید که انها را با اجتماع بدارد و ان فاعل از توابع مزاج نمیتواند بود زیرا که
تابع شیئی حافظ ان شیء نمیتواند بود پس باید که متقدم بر مزاج حافظ ان باشد
و حافظ عضو یا قوه حس و حرکت است و یا قوه نباتیه که مصدر فعل تغذیه و غیر انست و
یا قوه دیگر غیر این دو قوه لکن اول باطل است زیرا که در عضو مفلوج قوه حس و حرکت

عینیت و ثانی نیز باطل است بدو وجه اول انکه گاهی قوه تغذیه باطل میشود و ان قوه حافظه
باقی است دوم انکه ان قوه بهت قابل حس و حرکت ارادیه هرگاه مانعی نباشد پس اگر ان
قوه همان قوه غاذیه باشد باید که در نبات نیز حس و حرکت ارادیه موجود تواند شد زیرا که
قوه غاذیه دران موجود است پس قوه خواهد بود نفسانیه و مغایر این دو قوه و صاحب
اسفار این استدلال را تمام دانسته است و گفته است که با انکه قاصر است در افاده مطلوب
مشتمل بر غلط و اشتباه است اما قصورش بسبب انست که میتوان گفت که قوه موجوده
در عضو مفلوج همان قوه غاذیه نباتیه است و انچه گفته اند که این قوه گاهی باطل میشود
و ان قوه باقی است ممنوع است زیرا که اگر قوه تغذیه بالمره باطل گردد عضو در اندک
زمانی اگر ... بتحلیل میرود و حال انکه چنین نیست اینقدر هست که اثر تغذیه بالمره
باطل گردد بجهت وجود مانع ظهور ... بهم نرساند و انچه گفته اند که قوه تغذیه در نبات
موجود است و استعداد قبول حس و حرکت دران نیست جوابش انست که غاذیه که در نبات است
بحسب ماهیه مخالف است با غاذیه که در حیوان است چنانکه حیوانیت در سایر حیوانات
مخالف است با حیوانیت در انسانی بحسب ماهیت و سبب ان بر وجه کلی انست که جهت قوه
نباتی جهت فعلیت است و در حیوانی که فعلیت و وجود ان صورت از ان ماده رفع میشود اما
چون صورت ضعیفه الوجود و در میان محوضه فعلیت و صرافت قوه باشد ماده را از قبول
صورتی دیگر فوق ان صورت منع نمیکند اما اول مثل عناصر بسیطه اند نار هرگز قابل
صورت نبات و حیوان نیست و همچنین ارض و ماء و هوا اما چون کیفیت انها منکسر
گردد و صورت و صورت ضعیف شود ماده مستعد قبول صورت دیگر میگردد پس از این
قیاس قوه غاذیه که در نبات است بجهت شدت فعلیتش قبول صورت حیوانیه را منع

می نماید

می نماید بخلاف غاذیه که در حیوان است که بجهت ضعف قوه دیگری را قبول میکند و همچنین
انسانی چون ضعیف الحیوانیه است حیوانیتش حجره فعلی دیگر و ماده قابل نشأه باقیه
گردیده است و اما بیان غلط و التباس انست که قوه حیوانیه همان مبدء حس و حرکت است
زیرا که حیوانیت حیوان منوط بمبدء این دو اثر است پس هرگاه مبدء این دو اثر در
عضو مفلوج موجود نباشد چگونه حکم میتوان کرد که قوه حیوانیه دران موجود است با بطلان
این دو قوه پس حق انست که در عضو مفلوج از قوی قوه تغذیه موجود است و از ارواح
روح طبیعی که از کبد سرایت بسایر اعضا میکند و بعضی گفته اند که موجود قوه حس و حرکت
ارادیه است لکن فعل حس و حرکت بجهت مانع یافت نمیشود و ان مانع ماده فالج است که از
افعال دو قوه حس و حرکت منع می نماید لکن مبطل ذات ان دو قوه نیست و این قول مردود است
بانکه این قوی جسمانیه اند و ماده در تعیین وجود انها داخل است پس در صورتی موجود میتوانستند
بود که در ماده صلاحیت وجود انها را داشته باشد موجود باشند پس چگونه میتوانند که ماده قابلیت
وجود داشته باشد و از صدور فعل منع نماید و گفته است که از این بیان ظاهر شد که استدلال
اطبا بر وجود قوه حیوانیه از جهت عضو مفلوج صحیح نیست و خود بیان اقامه حجتی دیگر نموده
که تقریرش انست که طبیعت هر نوعی از انواع موجودات مادام که بشرط انتقال نوع اخس با
کامل نگردانند و مستوفی قوی و لوازم ان انواع ننمایند بنوع اشرف اتم انتقال نمی یابد
و این قاعده ایست کلیه برهانیه که شیخ الهی در بعضی از کتب خود ذکر کرده است و مستفاد
از کتب معلم اول است پس طبیعتی که بحد نبات و نفس ناطقه رسیده است ناچار باید که
استیفای جمیع شرایط حیوانیت از اصول و فروع نموده باشد پس در انسانی قوه حیوانیه
موجود خواهد بود لکن نه بر وجه تفصیل و تحصیل یعنی که در انسانی قوه حیوانیه بالفعل موجود

وقوه انسانیه قوه دیگر باشد چنانکه اطبا بان قائلند بلکه بر وجهی که در فلک محقق گردیده است که
نفس عقلیه شی بعینه همان نفس منطبعه است و تغایر بعد در میان ان دو نیست بلکه
تغایر بعضی [illegible] است پس قوه ناطقه در انسان بعینها همان قوه حیوانیه است که بسر حد انسانیت
رسیده است **فصل یازدهم** در بیان انکه نفس ناطقه انسانی نه جسم است و نه جسمانی و براین مطلب
حجج بسیار اقامه نموده اند اول انکه نفس کلیات و طبایع کلیه را من حیث عمومها و کلیتها
ادراک میتواند نمود و کلی با هو کلی یعنی طبیعت عامه حلول در جسم نمیتواند نمود و الا
با منطبع در [illegible] منقسم ان میتوانند شد یا در منقسم از ان اما عدم امکان وجود
ان در غیر منقسم بسبب انست که نقطه مثلا محل صورت عقلیه نمیتواند بود زیرا که یا اینست
که متمیز نیست از انچه نهایت انست و یا متمیز نیست و در صورت ثانی ممتنع است که صورت
عقلیه در ان حلول نماید و در محلی که این نقطه طرف انست حلول نکند بلکه چنانکه نقطه
طرف ذاتی انست هم چنین در نقطه حلول میتواند نمود چیزی که حال در ان مقدار
باشد و چنانکه حال بالعرض منقسم میگردد بان مقدار متناهی نیز میشود و متناهی مقدار
بالعرض و صورت اول خود محال است و الا باید که نقطه منقسم باشند چنانکه در محلش بیان
گردید و بر این اعتراض نموده اند که عدم تجزی نقطه از محل مسلم است لکن مسلم نیست که
حلول نکند در ان نهایت انچه در مقدار حلول کرده است زیرا که منقوض است بالوان
و اضوا حاصله در سطوح نه در اعماق و هم چنین مماسه و ملاقاه و جز اینها که نسبت
سطح را دو اعتبار است یکی اینکه نهایت جسم است و دیگر اینکه منقسم است در
دو جهت و قبولش الوان و اضوا و امور دیگر را از ان جهت است که عبارت از
استعداد جسمی است نه از ان جهت است که نهایت جسم است و ایضا تجارت [illegible]

شیئی که

شیئی که برای قابل مزاجی یا استعدادی خاص بوده باشد یا قبول صنعت یا کیفیت لو انه
نمود و برای نهایت از ان حیثیت که نهایت است اختلاف قوه حالات استعداد به
قابلیتی نمی باشد پس اگر برای نقطه مثلا امکان قبول صورت عقلیه باشد قبولش و انفرادا
خواهد بود زیرا که نقطه خالی برای ان نیست و مبدء و اتم الفیض است و تراخی در فیض
بجهت عدم صلاحیت قابل است و در انجا مفروض این است که صلاحیت و استعداد برای نقطه
بحسب ذات حاصل است پس باید که جمیع اجسام ذوات نقطه جمله عاقل باشند و جسد
عاقل باید که بعد از مردن نیز عاقل باشد زیرا که قابل عاقلیت در او موجود است و اما امتناع حلول
صورت معقوله در شیئی منقسم از جهت انست که حال در منقسم منقسم است پس باید که صورت عقلیه
انقسام غیر متناهی پذیرد و این بچند وجه محال است اول انکه چون منقسم گردد انقسامش یا باید
بدو جزو متشابه است یا بدو جزو مخالف و شق اول محال است زیرا که باید هر یک از جزوین مخالف
کل باشند بوجهی و الا تساوی کل و جزو در جمیع وجوه لازم میاید و ان مخالفت بحسب حقیقت و
لوازم ان نمیتواند بود و الا انقسام بجزوین متشابهین نخواهد بود پس مخالفت بچیزی از
عوارض لازمه خواهد بود مانند مقدار و شکل پس صورت معقوله مجرد نخواهد بود و هذا
خلف و ایضا این انقسام مشروط است در معقول بودن ان صورت یا مشروط نیست پس
اگر مشروط باشد باید که پیش از حصول انقسام ان صورت معقول نباشد باعتبار فقد
شرط و باید که دو جزو مخالف کل باشند بجهت مباینت جزو و کل و باید که هر معقولی منقسم باشد
و اگر انقسام در معقولیت مشروط نباشد باید که دو جزو [illegible] انقسام ان صورت مختلفه بعوارض
خود پس گردد از جمع و تفریق و امثال از ان نیز کفایت حصول ان صورت را میتواند نمود زیرا که
جزو ان حیثیت مساوی کل است در جهت و محل جزو نیز جزو محل کل است پس ممکن است که کل

صورت در بعض محلش حلول نشاید پس حلولش در این محل عارض غریب خواهد بود و اگر کسی گوید
که صورت عقلیه منقسم بانقسام متشابه نمیتواند شد باضافه زواید کلیه مثل معنی جنسی که منقسم میگردد بحصص
الانواع مانند حیوان که منقسم میگردد بحصه انسانی و حصه فرسی مثلا و این دو حصه بحسب مهیت متفق
نیستند زیرا که حیوانیت فرس شرط نمیگردد از صهالیت مساوی است با حیوانیت انسان که بشرط
تجرد از ناطقیت در حقیقت پس انقسام کلی باقسام متشابه ممکن الوقوع است با آنکه اجزاء آن
ذوات مقادیر و اشکال جزئیه نباشند میگوئیم که جواز این باعتبار است که الحاق کلیات
بکلی دیگر و این ترکیب است و انچه تجزیه مثلا الحاق ناطق بحیوانی که حصه انسان است الحاق
حیوانی میگرداند که حصه فرس است و قسمت کلی بجزو موجب مساواه جزوین است و بالجمله انقسام
حیوان مثلا بانسان و فرس قسمت کلی است بجزئیات و این عبارت است از ضم قیود متخالفه
بمقسم و قسمت مفروضه در صورت عقلیه قسمت کلی است باجزاء و میان این دو فرق ظاهر است
و اما امتناع انقسام این صورت بدو جزو مختلف بسبب است که اگر منقسم باجزاء مختلفه
المعانی گردد باید که ان اجزاء لامحاله اجناس و فصول باشند و لکن اجزائی که در صورت
عقلیه فرضش ممکن است بر طبق اجزاء مفروضه در جسم غیر متناهی است پس باید که اجزاء
مقومه همه این صورت که اجناس و فصول‌اند غیر متناهی باشند و این محال است و ایضا در هر کثیری
البته واحد و متناهی موجود است پس اگر درانجا اجزاء غیر متناهیه باشند باید که برای هر یک
از انها جهت بسیطه باشد پس انجزو بسیط منقسم بدو جزو مختلف الحقیقه نخواهد بود و ایضا
بر تقدیری که این صورت مرکب از مقومات غیر متناهیه باشد و برای هر یک از انها محلی
غیر محل باشد لازم میاید که برای جسم اجزاء غیر متناهیه باشد و ایضا اگر فرض کنیم که
در قسمت جنس بطرفی افتد و فصل بطرفی دیگر و در قسمت دیگر که بر فصل وارد میاید ان

که در هر جانبی از ان نصف فصل واقع میشود و این قسمت بعینه همان است که اول اشاره
مذکور شد و یا آنکه جنس و فصل منتقل میگردند بدو قسمی که در قسمت ثانی فرض شده است
و از این لازم میاید که مجرد فرض موجب تغیر مکان اجزاء صورت عقلیه گردد و حاصل این
دلیل بر سبیل اجمال انست که معنی معقول اگر بانقسام حامل تجزیه جهات منقسم گردد باید که
محسوس باشد نه معقول و اگر بمخالفات منقسم شود باید که متقوم باشد بمقومات غیر متناهی
مجتمعه مرتبه و نامتناهیه بکلا شقیه باطل و القدم شده و حکما در این مسلک وجهی دیگر است و
تقریرش این است که فرض میکنیم کلام را در اموری که بحسب عقل قابل قسمت نباشد
مانند وحدت و مثال نقطه که هر کدام از انها مخالف میگردند زیرا که در هر کثیری البته واحد
موجود خواهد بود و پس میگوییم که علم متعلق باین امور هر گاه منقسم شود هر یک از اجزاء
ان علم خواهد بود یا نخواهد بود و در شق ثانی مجموع ان اجزاء علم نیست بلکه علم انچه هست
که حاصل است در نزد اجتماع ان اجزاء انچنان است باین جهت تعلق میگیرد و بالاخره منتقل
میگردد و در شق اول که اجزاء علم علوم باشد باید که متعلق هر یک از ان علوم یا کل
معلوم بوده باشد یا جزوی از ان و اگر کل باشد لازم میاید که جزو و شیئی با کل در جمیع
وجوه مساوی باشد و این محال است و اگر متعلق هر یک بعضی از معلوم بوده باشد مفروض
انست که برای ان حقایق بعضی نمی باشد و اعتراضاتی که متاخرین بر این دلیل نموده اند
بچند وجه است اول آنکه حلول نقطه در جسم یا در شیئی منقسم از ان است یا در شیئی غیر منقسم
از ان و بنابر اول جواز حلول غیر منقسم در منقسم لازم میاید و بنابر ثانی جزو لا یتجزی
ثابت میشود دوم نقض بوحدت است که بوجوه اگر از کثرت دو کثرت است از جمیع جهات
حال در جسم می باشد سیم نقض باضافت است مانند ابوت که قابل قسمت نیست و حال انکه در

که در

است چهارم آنکه قوه وهمیه قوه جسمانیه است و معنی عداوت را که ادراک می نمایند قابل قسمت
نیست زیرا که برای آن نصفی و ربعی تصور نمیتوان نمود و وجه اندفاع اول آنست که نقطه
قائم بنفس جسم بما هی منقسمه نیست بلکه قیامش بجسم باعتبار تناهی امتدادات و انقطاع
انهاست پس محلش جسم است من حیث الاتصاف بالتناهی و از این جهت میگویند که اطراف عدمی اند
زیرا که محل انها از آن حیثیت که محل انهاست مشتمل است بر معنی عدمی که نفاد و انقطاع است
بخلاف علم که کمال ذات موصوف است و وجه اندفاع دویم آنست که وحدت جسم قابل انقسام است
زیرا که وحدتش نفی اتصال و امتداد آن است و انقسامش بعینه انقسام جسم است بالذات
لا بالعرض مانند سایر عوارض که انقسامشان بانقسام محل بالعرض است مانند سواد و زیرا که وحدت
جسم نفس وجود جسم و عین هویت آن است و وجه اندفاع سیم آنست که جمیع اضافات
غیر منقسم بانقسام محل نیستند بلکه اضافات بر دو قسم است قسمی آنست که عارض جسم میشود بما هو
جسم مانند محاذات و مماسه و این قسم بانقسام جسم منقسم میگردد زیرا که محاذاة نصف جسم
نصف محاذاة کل جسم است و قسمی آنست که عارض جسم میشود نه از آن حیثیت که جسم است بلکه از
حیثیت معنی دیگر و این قسم نباید که بانقسام محل منقسم گردد مانند ابوت که عروضش برای
مثلا نه از حیثیت جسمیت اوست بلکه از حیثیت فاعلیت نفس ناطقه است که مقتضی تولید است
و وجه اندفاع از چهارم آنست که پیش از این مذکور شد که قوه وهمیه از ماده مجرد است و از
اضافه بماده مجرد نیست و حکم در کاتش نیز همین است و فاضل علامه در اسفار بعد از نقل
این دلیل میگوید که اینها اقوی دلیلی است در نزد قوم بر تجرد نفوسی که مدرک معانی کلیه باشند
و جمیع نفوس بشریه را مدرک کلیات میدانند و در نزد من این برهان جاری در جمیع
نفوس نیست بلکه دلالت میکند بر تجرد نفسی که بالفعل عاقل صور معقوله نفس الامری

باشد و آن نفسی است که از حد عقل بالقوه و حد عقل استعدادی بیرون آمده بحد عقل بالفعل
و معقول بالفعل رسیده باشد و چنین نفسی در بعضی از افراد ناس یافت میشود نه در
کل انها زیرا که آنچه بیشتر مردم از طبایع کلیه درک می نمایند وجود آن در اذهان ایشان
از قبیل وجود کلیات طبیعیه است در خارج در جزئیات مادیه مانند حیوان بما هو حیوان
که هستیش در خارج بعینه وجود اشخاص موجوده است و برای آن اعتباری هست که بان
اعتبار تخصص بمکان معین و وضع خاص ندارد و از حیثیت طبیعت مشترکه قابل قسمت
مقداریه جزئیه نیست و مثل این است معنیی که در ذهن اکثر مردم موجود میگردد و زیرا که
وجود آن بعینه وجود صورت متخیله است لکن ذهن میتواند که از او بوجوه اعتبارات عقلیه
تا بلیس آن صورت از آن حیثیت که صورت متشخصه موجوده در قوه ادراکیه جزئیه است
صورت متخیله است و از حیثیت اعتبارش بما هو حیوان بدون انضمام قیدی دیگر نه متخیل
و نه محسوس و نه معقول زیرا که باین اعتبار امریست مبهم الوجود اگر چه در واقع بوجود
ما بحذائیه موجود است و از آن حیثیت که مشترک است میان کثیرین معقول و مجرد است لکن
میگوییم که در ذهن از طبیعت حیوان صورت مجرده بالفعل حاصل نیست که وجودش فی
نفسه وجود تجردی باشد مثل وجود مفارقات تا لازم آید که محلش نیز مجرد باشد بلکه
موجود در ذهن جزئی است که برای آن اعتبارات هست که بحسب بعضی جزئی است و
بحسب بعضی کلی و بحسب بعضی مطلق و برای صورت خارجیه نیز همین اعتبارات هست
و مسلم نیست که هر یک از افراد ناس را ممکن باشد که این اعتبارات را ملاحظه نماید بانکه
امر ذهنی را تصور کند بر آن وجه که کلی و مشترک در میان کثیرین باشد و مجرد از خصوصیات
و قیود جزئیه **تتمیم** برای این برهان در کتب قوم تقریر دیگر هست و آن تقریر این است

که برای هر جزء حقیقتی هست که بآن حقیقت آن شیء آن شیء است و آن حقیقت لا محاله
واحد و جزء قابل قسمت است زیرا که قابل قسمت باشد هرگاه قسمت یابد باقی نمانده و عشره از آن حیثیت که
عشره است بالانقسام باقی نمی‌ماند و خمسه جزء عشره از آن حیثیت که نوعی از انواع عدد است
نیست بلکه جزء آنست از کثرت وحدات و برای عشره از آن حیثیت که حقیقت واحده است
جزء نمی‌باشد پس هرگاه عشره منقسم گردد دو خمسه حاصل شود آن دو جزء عشره است بآن
حیثیت که کثرت است نه بآن حیثیت که واحد است و کثرت در عشره بنسبت با عدد و است نه بسبب
بالنفس خود وحدتش زیرا که عشره از عدد کثرت است نسبت بواحد از عدد پس برای آن صورت
واحده هست که قابل قسمت نیست پس هرگاه علم تعلق گیرد باین مهیات و در محل منقسم
حال باشد از انقسام محل انقسام آن نیز لازم نمی‌آید لکن معلوم چیز منقسم است با آنکه خود آن است
از آن حیثیت که چیز منقسم است و براین تقریر وارد می‌آید که مسلم نیست که برای هر چیزی وحدت
بالفعل بوده باشد که با انقسام من جمیع الوجوه تقابل داشته باشد تا آنکه لازم آید که صورت
آن نیز چنین باشد زیرا که بسیاری از اشیا هست که وحدتش عین قبول قسمت است بالفعل
مانند عدد یا عین قبول قسمت بالقوه است مانند اجسام و مقادیر چنانکه عشره اگرچه حقیقت
واحده است لکن این وحدت عین کثرت احاد است که عشره از آنها تالیف شده است و این
کثرت مقابل وحدت عشره نیست بلکه مقابل وحدت عشره کثرت عشرات است پس وحدت
عشره با آنکه مقابل کثرت عشرات است عین کثرت احاد است و عدد از اشیاء ضعیفة الوجود است
که وحدتش عین کثرت است و هم چنین اجسام و مقادیر که وحدت آنها عین قبول
کثرت وهمیه یا خارجیه است زیرا که وحدت آنها نفس متصلیت و ممتدیت آنهاست
و امتداد عبارت از قبول کثرت مقداریست پس از کجا برای امثال این اشیا وحدتی

می‌باشد بهیچ وجه متضمن اعتبار کثرت نباشد اینقدر هست که حیثیت وحدتش مغایر
حیثیت کثرتی است که مقابل این وحدت است و مغایر کثرتی که متضمن وحدت است
نیست **حجت دویم** حجتی است که شیخ رئیس در کتاب مباحثات ذکر نموده است و در
نظر او از جمیع حجتها که برای این مطلب اقامه شده است اقوی است و تقریرش این است
که ما ذوات خود را میتوانیم که تعقل نماییم و هر که ذاتی را تعقل می‌نماید ماهیت آن ذات
برای اوست پس ماهیت ذوات ما برای ماست پس یا این است که تعقل ما ذات
خود را بجهت آنست که صورتی دیگر از ذات ما که مساوی ذات است در ذات ما
حاصل گردیده است یا آنکه نفس ذات ما در نزد ما حاضر است و اول محال است زیرا که
مستلزم جمع بین المثلین است پس ثانی متعین است و هر چیز ذاتش حاصل برای
ذات خود نیست قائم بذات خود است پس نفس جوهریست غیر جسمانی و در
کتاب اسفار مذکور است که تلامذه شیخ اعتراضات بسیار بر این حجت نموده‌اند و
شیخ از آنها جواب داده است و جمیع آن اعتراضات با جواب آنها در کتاب اسفار مذکور است
هر که خواهد بآنجا رجوع نماید **حجت سیم** که قریب المأخذ است بحجت اول و تقریرش
آنست که نفوس ما ممکن است که ادراک نماید انسان کلی را که مشترک باشد در میان
همه اشخاص انسان و لا محاله باید که آن معقول مجرد باشد از وضع معین و شکل معین
و الا در میان اشخاص صاحبان اوضاع مختلفه و اشکال مختلفه مشترک نمیتواند بود و
ظاهر است که این صورت مجرده امریست موجود و در جای خود ثابت است زیرا که
مجردات کلیه در خارج موجود نمیتوانند بود پس وجود آن در ذهن خواهد بود
پس اگر محلش جسم باشد برای آن وضع معین و کم معین بتبعیت محل خواهد بود

و بر این تقدیر از مجرد بودن بیرون خواهد رفت پس محل آن صورت مجرد خواهد بود
و هو المطلوب و قائلی میرسد که بگوید که آیا برای صور کلیه معقوله وجودی میباشد یا نه
و اگر نباشد نمیتوان گفت که محلش باید چنین باشد و اگر وجود باشد لا محاله صورت شخصیه
خواهد بود و حال در نفس است شخصیه زیرا که وجود مطلق در اعیان محال است و آن
صورت از آن حیثیت که صورت شخصی قائم بنفس شخصی است مشترک بین الاشخاص
نمیتواند بود زیرا که اگر او شخصی مشترک فیه نمیتواند بود و ایضا این صورت عرضی قائم
بنفس است و آن اشخاص جواهر مستقله اند و چگونه میتوان گفت که حقیقت جواهر قائمه
بذوات خود عرضی قائم بغیر است و اگر کسی گوید که مراد بکلیت این صورت نسبت که هر
فردی از افراد انسان که در نفس در آید موجب تأثر تازه در نفس نمیگردد بخلاف اگر فردی
از افراد فرس مثلا در آید که صورت تازه در نفس منتقش میگردد و میگوییم که هرگاه مراد
این معنی باشد میتواند شد که این صورت در محل جسمانی مثل دماغ مثلا بشد و هر شخص
انسانی حاصل گردد بنحوی که اگر هیچ شخص دیگر بدل شخص اول بوده باشد موجب تأثری
دیگر نگردد و اگر ممکن باشد اخذ صورت قائمه بنفس باعتباری دیگر که بان اعتبار کلی باشد
هر چند باعتبار وحدت و تشخصیت و حلولش در نفس شخصیه مانع از کلی بودن است صورت
باشد هم چنین جایز خواهد بود اخذ صورت قائمه بماده جسمانیه مثل دماغ باعتباری که
بهمان اعتبار کلی باشد و اگر چه باعتبار مقدار و وضع و شکل جزئی باشند و بالجمله صورت
موجوده خواه در نفس و خواه در جسم مشترک فیه من جمیع الوجوه نمیتواند بود زیرا که
وحدت شخصیه مانع از عموم و کلیت است و صاحب اسفار از این اشکال جواب
داده است که اگر چه صورت عقلیه واحد و متعین و ذات هویت شخصیه است لکن هویت

عقلیه

عقلیه و تعین ذهنی و تشخص عقلی منافی آنکه صورت متساوی النسبه بکثیرین باشد نیست
و تشخصیت عقلی مانع از کلیت نیست بلکه مانع از عموم و کلیت وجود مادی است و تشخص
جسمانی است که وضع خاص و این خاص و مقدار خاص از لوازم آنست و نسبت چنین
تشخص بغیر شی از اشخاص جسمانیه و موادات مادیه مختلف میگردد و بالجمله اعتبار کلیت
و اشتراک صورت عقلیه چیز اعتبار موجود بودن و متشخص بودن آن نیست زیرا
که این وجود بنحوی دیگر از وجود ده شد و اوسع از آنست که منحصر در حدی جزئی باشد و
جمیع معانی جهات فی انفسها بحسب حد معنا ما بر کثیرین حمل میتواند شد پس هرگاه بوجود
عقلی موجود گردد بدون تقید بوضع خاص و مقدار خاص نسبتش بجمیع مقادیر و اوضاع
و امکنه نسبت واحده خواهد بود پس صورت عقلیه مهیت انسانی از حیثیت وجود در نفس
کثیرین مشترک خواهد بود و از حیثیت معنی و مهیت بر کثیرین حمل میتواند شد و بعد از این
گفته است که در طریقها بثبوت رسیده است که تعقل بحلول صورت معقول در جوهر
عاقل نیست تا آنکه صورت جوهر عرض باشد و اشکالات مذکوره در مبحث وجود ذهنی
و در مبحث علم باری و در این مبحث لازم آید بلکه صورت عقلیه جواهر جواهر قائم
بذوات و مبدع ذوات اند و این صور در باب وجود و تجوهر از صور خارجیه
اقوی اند زیرا که صور خارجیه در وجود محتاج بمواد که متجدد میشوند و در انفعالات و استحالات اند
و بعد از آن گفته است که این برهان بر انیت قاطع لکن دلالتش بر تجرد نفوس بعضی
از آن ناتمام است و آن بعض نفوس کاملی است که تعقل صور عقلیه و مشاهده آن
از حیثیت فعلیت و تحقق وجود عقلی مشترک فیه توانند نمود و این معنی کسی را
میسر نشود که از صورت انسان عقلی را تعقل نماید که از جمیع عوارض مادیه

مانند وضع خاص و کم خاص و این خاص و سایر آنچه از آن ناحیت خارج است مجرد باشد
و چیزی از مقومات و قوی و خصایص از آن حذف شده باشد حتی آنکه از اصاحب سر
و جر و چشم و دست و پا تعقل نماید بر وجهی که در همه اینها مشترک فیه باشد زیرا که بعضی
ادراک ماهیت کلیه این است و کم است کسیکه او را ادراک بر این نحو میسر گردد و آنچه بیشتر
مردم را میسر شود این است که صورت انسانی مثلا در خیال ایشان مرتسم میگردد و در حواس
بقوه‌ی دیگر نماینده مستقبه میشوند که این فرد مثل نیست و ادراک جهت اتحاد میشود و آنچه بجز جهت
اختلاف است با ادراک خیالی می‌نمایند **حجت چهارم** قوه عاقله جزشناهی الا ادراک است و
هیچ قوه جسمانیه جزشناهی الا ادراک نیست پس قوه عاقله قوه جسمانیه نیست اما صغری حجت
آنکه قوه عاقله ادراک اعداد که نهایتی برای مراتبش نیست میتواند نمود و اما کبری پیش از این
معلوم شد و اعتراض بر این حجت بچند وجه است اول آنکه مسلم نیست که قوه عاقله ادراک
امور جزشناهیه را دفعة واحده تواند نمود بلکه ادراک جزشناهی را بعضی لا یقف است
و از این لازم نمی‌آید که قوی بر ادراک جزشناهی باشد چنانکه جسم در انقسام بحدی نمیرسد
که دیگر قبول انقسام ننماید و مع ذلک تقسیمات جزشناهیه از او حاصل نمیشود دویم آنکه
مسلم میداریم که نفس بر ادراکات جزشناهی قدرت دارد لکن میگوییم که ادراک
فعل نیست بلکه انفعال است و قوه جسمانی قوی بر انفعالات جزشناهی در نزد تو میتواند
بود چنانکه هیولی را از لیه ثابت میکند و بر آن صور جزشناهیه وارد میشود سیم نقض میشود
فلکیه که در شمار قوی جسمانیه اند با آنکه افعال آنها که حرکات دوریه است جزشناهی است
و جواب از اول بآن است که شکی در آن نیست که قوه عاقله بجائی منتهی نمیگردد که قوه‌ی
بر ادراک امور دیگر نباشد و برهان ثابت شده است که قوای جسمانیه چنین نیستند و اگر

کسی گوید که اگر قوای جسمانیه منتهی بگردد بحالتی که وجودش ممتنع باشد لازم میآید که
ممکن لذاته ممتنع لذاته شود و اگر منتهی بآن حالت نشود بقایش مستحیل نخواهد بود
میگوییم که امکان ذاتی از عوارض ماهیات من حیث هی است هرگاه بموجود مشخصه شود
و قوی عبارت از موجودات مشخصه اند و موجود بما هو موجود و از حیثیت تشخص که زمان
خاص از مشخصات آن است پس وجوب بنحو خاص از وجود و امتناع بنحو دیگر از آن
بخصوصه ماهیت منتزع از امکان بیرون نمیبرد و برهان قائم است بر امتناع لاتناهی انفعال
برای واحد شخصی از جسم و بر امتناع واحد نوعی دلالت ندارد و حکم وحدت علاوه بر غیر
حکم وحدت نوعیه نوعیه است و جواب از دویم آن است که اگرچه نفس ادراک انفعال است
اما بفعل نفس در ترتیب مقدمات و تحصیل آنها محتاج است و همین قدر در اثبات مطلب
کافی است و اما نقض بهیولی مندفع است با آنکه هیولی فی ذاتها وحدت باقیه بعدد نیست
زیرا که ضعیف الوحده و مبهمه الوجود است و وحدتش از قبیل وحدت جنسیه است و آن
وحدت بحسب تحصلات صوریه متبدل و متجدد است و از نقض سیم جواب داده اند
که اگرچه نفوس فلکیه جسمانیه اند اما مستقل در تحریکات نیستند بلکه بسنوح انوار عقل بر آنها
مصدر تحریکات جزشناهیه میگردند و بر این جواب وارد میآید که هرگاه در قوای فلکیه چنین
چیزی باشد چرا در قوه عاقله جسمانیه جایز نباشد که بسنوح نور عقل فعال قوی بر افعال
جزشناهیه گردد و جوابی از این ایراد که ساکت تواند بود و بنظر حقیر نرسیده است مگر اینکه گفته شود
با آنکه قوه تخیل با آنکه قوه عقلیه نیست بر تصورات جزشناهیه بعضی لا یقف قادر است
با حب رسیده او از عالم عقل **حجت پنجم** اگر قوه عاقله منطبع در جسم باشد مثل قلب یا
دماغ باید که یا دائم التعقل باشد آن جسم را یا هرگز از تعقل نتواند نمود زیرا که اگر

اشتراک میان واجب و ممکن است و نفعش نیست که مجرد مفهوم عدمی است و شرکت در امر
عدمی موجب اشتراک در خواص و ذاتیات نمیگردد و سلوب و اضافات مشترکه در میان
واجب و ممکن بسیار است و واجب تعقل و ادراک است و نفوس بسیاره و در واجب جهت
انفعالیه نیست و نفوس از ابدان و غیر ابدان منفعل میگردند و مابه الامتیاز در میان
واجب و نفوس بسیار است مثل آنکه نفوس حادث شده اند و قدیم چهارم آنکه هرگاه مجردی از مکان
و وضع و محل نباشد فارق میان نفوس و واجب نخواهد بود و باهم متحد خواهند شد و
جوابش اینست که تمیز منحصر در امور مذکوره نیست بلکه اشیاء با اتفاق در امری عرضی
مختلف بحسب حقیقت میتوانند بود مانند طبیعت جنس و فصل در نوع واحد و مانند سواد
و طعم در محل واحد که امتیاز شان نه بمحل است و نه بمکان و نه بوضع زیرا که برای عرض مکانی
نمی باشد و در وضع تابع وضع محلند که در هر دو یکی است بلکه بحسب حقیقت ممتازند و اما
اکثر ارباب مکاشفات ادعا نموده اند از وحدت وجود مطلق و سریان حقیقت حق در
جمیع ذرات و حقایق و ظهور آن حقیقت در جمیع مظاهر و شئون بدو و تجلی آن بر همه قوابل
و مجالی معنی دیگر است که ادراکش بانظار بحثیه و الات فکریه ممکن نیست فصل دهم در بیان
آنکه تعقل نفس بواسطه آلت جسمانیه نیست زیرا که اگر بواسطه آلات باشد باید که در زمان
ضعف بدن در پیری کلال بهم رساند مانند سایر حواس و قوای جسمانیه و چنین نیست زیرا
که بدن بعد از چهل سال رو بنقصان میگذارد و قوه عاقله شروع در کمال میکند و خرافتی
که عارض شیخ فانی میشود بجهت ضعف در قوه عقلیه نیست که بسبب ضعف در بدن ضعیف
شود بلکه بجهت استغراق نفس است در تدبیر بدن که ترکیبش مشرف است بر انحلال و شکی در آن
نیست که استغراق در امر بدن مانع از تعقلات میگردد و اگر کسی گوید که حدوث خرافت

در آخر عمر دلیل است بر آنکه ادراک قوه عاقله بالت جسمانیه است میگوئیم که اصل حجت قیاس
استثنائی است که تالیش متصله کلیه موجبه است و نقیض تالی که مابه متصله جزئیه است
استثنا شده است و منتج نقیض مقدم است بخصوص که اگر تعقل نفس بالت جسمانیه
باشد باید که در هر وقت و هر حال که کلال بهم رساند کلال در تعقل عارض نفس گردد و
چنین نیست که در هر حال که آلت کلال بهم رساند در تعقل نفس کلال بهم رسد پس تعقل
نفس بالت بدنیه نیست و معارضه خصم این دلیل را راجع است بانکه اگر عدم کلال
نفس در تعقل با کلال آلت دلیل است بر آنکه تعقل نفس بالت نیست وجود کلال در
تعقل با کلال در آلت دلیل است بر آنکه تعقلش بالت است و این نحو باطل است زیرا که
استثنا است از عین تالی و آن منتج نیست و توضیحش این است که وجود فعل از چیزی
در وقتی دلیل است بر آنکه او فاعل است اما عدمش از چیزی دلیل نیست بر آنکه او اصلا
فاعل نیست بلکه میتواند که بسبب مانعی باشد فصل سیزدهم (چهاردهم) در بیان کیفیت تعلق نفس
ببدن بر آنکه تعلق چیزی بچیزی دیگر در قوت و ضعف متفاوت می باشد و اقوی تعلقات
تعلق بحسب ماهیت و معنی است که هم در ذهن و هم در خارج منفک نتوانند شد مثل تعلق
ماهیت بوجود دوم تعلق بحسب ذات و حقیقت است بانمعنی که ذات و هویت شیء
بمتعلق به تعلق داشته باشد مانند تعلق ممکن بواجب سیم تعلق ذات و هویت بذات
و هویت متعلق به مثل تعلق عرض بموضوع چهارم تعلق بحسب وجود و تشخص هم در
حدوث و هم در بقا بطبیعت متعلق به و هویت آن مانند تعلق صورت بماده
پنجم تعلق بحسب وجود و تشخص در حدوث نه در بقا مثل تعلق نفس ببدن در نزد
بعضی از حکما و صاحب کتاب اسفار از جمله ایشان است ششم تعلق بحسب استکمال

واکتساب فضیلت وجود نه بحسب اصل وجود مثل تعلق نفس ببدن نزد جمهور فلاسفه
واین تعلق اضعف تعلقات مذکوره است وشبیه است بتعلق صانع بالت اینقدر است که
تعلق نفس بالات بدنیه تعلق طبیعی ذاتی است وتعلق نجار مثلا بالت عرضی خارجی ومنسوب
تعلق نفس ببدن انست که در مبدء تکون از کمالات وصفات وجودیه عاری است و تحصیل
ان کمالات برای او ممکن نیست مگر باستعمال الات وباید که ان الات مختلف باشند وبعضی
ازباب حرکات وبعضی ازباب ادراکات بوده باشد وانچه ازباب حرکات است
یا ازباب شهوت است ویا ازباب غضب وانچه ازباب ادراکات است ازباب حواس
خمسه وخیال است واگر الات نفس مختلف نباشد که بهر التی فعلی خاص ازاو صادر گردد
افعال وادراکات بر نفس مجتمع میگردند وبعضی ببعضی مختلط میشود وهیچیک بحسب
کمال وتمام حاصل نمیشود وازانجا که صورتها اولا برای نفس در حس حاصل میشود
وبعد ازان در خیال وبعد ازان در عقل نظری گفته اند که من فقد حسا فقد علما و
جزئی از محسوسات نیست که جامع همه کیفیات وصفات باشد که احساس باو واقع
میشود چنانکه مبصر غیر مسموع است وطعم غیر رایحه است پس مدارک انها نیز باید مختلف
باشند بخلاف وجود اشیا در عقل که بسیط واحد بحسب وجود واحد عقلی امور متکثره جداگانه
بود بروجه اعلی واشرف وازاین معلوم میشود که باید ادراک محسوسات از الاتی حقیقت
که محسوس اند بالات مختلفه باشد بحسب اختلاف اجناس انها تا انکه بر نفس مختلط واز او
مشوش نگردد ودر صورت اختلاف الات چون نفس قصد ابصار نماید بچشم التفات
میکند وچون قصد سمع نماید بگوش وهمچنین در سایر قوی وچون این افعال باستعانت از قوی بسیار
نفس مکرر شد چنان ملکه واقتداری برای ان حاصل میشود که بدون استعانت بالات ان امور را

تحصیل میتواند نمود بلکه تصرف در انها نیز میتواند کرد پس معلوم شد که نفس در اول تکون بمنزله هیولی
اولی است که از هر کمال صوری وصورت محسوسه ومتخیله ومعقوله خالی است وبعد ازان بمرتبه
میرسد که فعال صور مجرده جزئیه وکلیه میگردد پس کاملان حکمت چنین پنداشته اند که نفس بحسب جوهر
وذات در اول تعلق ببدن تا اخر بقا حال اش یکی واحد است فاسد خواهد بود **فصل یازدهم** در
تحقیق حدوث نفس ناطقه انسانی بدانکه منقول از بعضی قدما مانند افلاطون قدم نفس است وارسطو
وشاگردان واتباع ایشان معتقدند بحدوث ان واین یکی از مسائل است که مشهور است که در
میان ان دو حکیم دران اختلاف است وافلاطونیین بر ثبت حجت احتجاج نموده اند اول انکه هرچه
حادث است باید که ماده مخصوصه برای ان باشد که استعداد ان ماده سبب اولویت وجود
بعد از عدم گردد پس اگر نفوس حادث باشند باید مادی باشند وپیش از این بتجرد انها حجت
رسید دویم انکه اگر نفوس حادث باشند باید بحدوث ابدان حادث گردند لکن ابدان
غیر متناهی است پس نفوسی که با زمان ان ابدان اند باید که غیر متناهی باشند لکن وجود نفوس
غیر متناهیه مجتمعه در وجود محال است زیرا که قابل زیاده ونقصان است وهرچه قابل زیاده ونقصان است
متناهی است پس حدوث ابدان سبب حدوث نفوس نمیتواند بود پس صدور نفس از علل موقوف
بر حدوث بدن واستعداد ماده نخواهد بود پس قدیم خواهند بود سیم انکه اگر حادث باشند
دایمی نخواهند بود زیرا که هر کاینی فاسد است وهرچه ابدی است باید ازلی باشد ودر موضع
خود مبین گردیده است که نفوس ابدا باقی خواهد بود پس باید که ازلی باشد وجواب از اول
انست که بعد از این معلوم خواهد شد که نفس حادث با ماده است نه در ماده وصاحب
اسفار گفته است که نفس جسمانیة الحدوث وروحانیة البقاست واز دویم انست که نفوس
مفارقه اگرچه غیر متناهی اند اما مترتب نیستند نه بترتب طبعی ونه بترتیب وضعی وبرهان

و برهان دال بر استحاله لاتناهی در اعداد و در جائی اقامه میتوانند شد که مرتب و مجتمع باشند و برهانی
بر استحاله مطلق آن اقامه نشده است و از نیم است که نفس بنفسها از حیثیت ذات مجرده نشسته کائن است و نه
فاسد و اما از حیثیت که در تحت کون واقع است فاسد نیز است و اما اولی قائلین بحدوث نفس بر چند
وجه است و یکی آنست که اگر پیش از ابدان موجود باشند واحد خواهند بود یا کثیر پس اگر واحد باشند باید از بعد
تعلق ببدن متعدد میشوند یا منقسم شوند و اگر متکثر نشوند نفس واحده نفس جمیع ابدان خواهد بود و
باید که هرچه را که یکی از انسانها بداند همه بدانند و هرچه را که یکی از انسانها جاهل بان باشد همه جاهل بان
باشند و این محال است و اگر متکثر شوند باید مادی باشند زیرا که هرچه مادی نباشد قابل تجزیه و انقسام نیست
و اگر پیش از بدن متکثر باشند باید که امتیاز هر یک از دیگری یا بماهیت باشد یا بلوازم ماهیت یا بعوارض
ماهیت و اول و دوم محال است زیرا که نفوس انسانیه متحد در نوع هستند و اما عوارض لاحقه حدوثش بواسطه
ماده است و مفروض اینست که برای نفوس پیش از ابدان ماده نمی باشد پس ممکن نیست که برای نفوس
عوارض مختلفه باشد پس وجود نفس پیش از بدن نه بر نعت اتحاد ممکن است و نه بر نعت تکثر و بباید دانست
که اتمام این دلیل موقوف است بر ثبوت آنکه نفوس انسانیه متحد در نوع هستند و دلیل بر شراکت نوعی نفوس
آنست که حد واحد همه را شامل است و میتوان گفت که شاید این تعریف حد نباشد یا آنکه حد بعضی
افراد و رسم بعضی باشد یا آنکه حد یا رسم قدر مشترک باشد و ایضا موقوفست بر ابطال تناسخ
و فخر رازی در کتاب مباحث مشرقیه در مقام اعتراض بر این دلیل میگوید که دلیلی که برای ابطال تناسخ مبتنی
بر حدوث نفس است زیرا که میگویند که اگر انتقال نفس از بدنی ببدنی دیگر جائز باشد برای بدن واحد
دو نفس خواهد بود زیرا که بسبب استعداد بدن از مبادی نفسی حادث میشود پس چون بدن مستعد
تعلق نفس گردید باید که نفسی برای آن از مبادی حادث شود و اگر نفس مستنسخه نیز بآن تعلق گیرد
شخص واحد صاحب دو نفس خواهد شد و این محال است و این دلیل مبتنی بر حدوث نفس است و حدوث

نفس مبتنی بر ابطال تناسخ و این دور است و جواب از این اعتراض آنست که دلیل ابطال تناسخ
منحصر در همین دلیل نیست بلکه باعتبار غایت نیز دلیل بر آن اقامه میتوان نمود و فاضل علامه در کتاب
مبدء و معاد دلیل مشهور را بر این وجه تقریر نموده است که اگر نفوس انسانیه موجود و غیر حادث
بحدوث بدن باشند میتواند که در آن وجود نه متکثر باشد و نه واحد اما اول بجهت آنکه تکثر در اشیا یا
برای آنها بحد نوعی و ماهیت واحده بوده باشد یا از جهت ماهیت و صورت عقلیه است یا از جهت
تکثر موضوعات و یا بجهت مواد است و آن نیز یا بحسب ذات ماده است مانند تکثر صور مبدعه فلکیه
بسبب تکثر مواد آنها بحسب ذوات و یا بحسب عوارض ماده است مانند همان صور در مواد عنصریه بسبب
موجبه اختلاف مواد و در اکثر یا از منه مخصصه بهر یکی از آنها در حدوث و یا بجهت فاعل است و یا بجهت
غایت زیرا که علت تکثر در هر چیز یا صورت و ماهیت است و یا عنصر و ماده و یا فاعل و یا غایت
انکه علل منحصر در این چهار است و صورت نفوس که ذات و ماهیت آنست واحد است باعتبار آنکه در نوع متحدند
و فاعل همه آنها امر واحد است و آن عقل فعال است و همچنین غایت در همه یکی امر است که تشبه بمبادی
وجود و ربوبیت است پس باید که جهت تکثر باعتبار ماده باشد و آنچه برای نفس در حکم قابل است بدن است
و مفروض آنست که بدن با آن نیست و در شق دوم بجهت آنکه طریان کثرت بعد از وحدت محال است
مگر در مقادیر و جسمانیات و نفوس انسانی از آنها مجرد است و در شرح هدایه گفته است که علامه دوانی در شرح
هیاکل میگوید که بعد از تسلیم اتحاد نفوس در نوع اخص میگوئیم که تعدد آنها باعتبار فواعل است و تساوی
نسبت خارج بجمیع ممنوع است بلکه میگوئیم که هر یک از فواعل بذاته موجب معلولی است که معلول اوست
زیرا که ذات علت مخصص معلول است بدون آنکه مخصص دیگر محتاج باشد که الا تخصیص بدون مخصص و الا تسلسل
لازم میاید و چگونه چنین نباشد و حال آنکه تشخص عقول بفواعل است و تابع هدایه گفته است که در این
کلام نظر است بدو وجه اول آنکه این قول بمذهب حکما درست نمیاید زیرا که نفوس در نزد ایشان غیر

متناهی است و عقول فعاله و جهات آنها هم متناهی دویم آنکه اگر مراد شق اول از تسلسل تسلسل ممتنع است
یعنی تسلسل در علل موجبه لزوما دیگر ممنوع است و اگر مراد تسلسل در معدات است امتناعش ممنوع است لاحقی
دیگر در تقریر همین دلیل بر طبق تقریری که در کتاب مبدء و معاد و شارح فاضل مذکور است در بیان ثبات
اتفاق نفوس در نوع حاجتی ندارد و آن این است که اگر نفوس پیش از بدن موجود باشند مجرد خواهند
بود و هر چه از ماده و عوارض ماده مجرد است عارضی غریب به آن ملحق نمیگردد زیرا که هر عارضی غریب از آن
شیئی محتاج است بقوه قابله و استعداد سابق بر حدوث آن عارض که یا موجود در آن شیئی مانند اعراض
و صور و نفوس حالة در اجسام و یا موجود با آن باشد مانند صورتی که بحسب ذات مجرد و از جهت قوه
راجع است بامری که فی ذاته قوه صرف باشد و بصور مقومه متحصل گردد و آن امر هیولی
و لیس پس از فرض تقدم نفس بر بدن اقتران آن به بدن لازم نمیآید و این است معنی سخن مولف در کتاب
اسفار و دو دلیل برای این مطلب مذکور است بر غیر سیاق دلیل مشهور یکی آنکه اگر نفوس قدیم
باشند باید که فی ذاتها کاملة الجوهر باشند و هیچ نقص و قصور لاحق بآنها نباشد و از قطعه الجوهر
نباشند باید که محتاج آلات و قوی نباشند و تجدد و استحاله ای از او فی مراتب جوهریت و اعلی
مراتب آن برای آنها نباشد و دیگر آنکه اگر قدیم باشند باید که نوع آنها منحصر در فرد باشد زیرا که
در عالم ابداع انقسام و تکثر نمیباشد و تکثر افراد با اتحاد نوعی از خواص اجسام و مادیات است
و هر وجودی که باستعداد حرکت و ماده و انفعال نیست حق نوعش آنست که منحصر در شخص واحد
باشد و نفوس انسانیه متکثرة الاعداد و متحد النوع اند پس قول بآنکه برای نفوس جزئیه
پیش از ابدان وجودی بوده است باطل خواهد بود چه جای آنکه قدیم باشند دلیلی دیگر
که ابو البرکات بر این مطلب اقامه نموده است و آن این است که اگر نفوس پیش از ابدان
موجود باشند یا با بدنی دیگر متعلق خواهد بود و یا بهیچ بدنی متعلق نخواهند بود و

و شق اول مستلزم تناسخ است و آن باطل است و شق دویم موجب تعطیل و معطلی در وجود
میباشد و صاحب اسفار این حجت را ضعیف شمرده است بدو وجه اول آنکه تعطیل در صورتی
لازم میآید که نفوس پیش از ابدان بجاهی نفوس موجود باشند و با ابدان تعلق نداشته باشند
اما اگر برای آنها نشأه دیگر و طور وجودی دیگر باشد فوق وجود نفسی مانند عقل یا تحت وجود
نفسی مانند طبیعت تعطیل لازم نمیآید دویم آنکه میتواند بود که قبل از تعلق باین ابدان در عالمی
دیگر موجود و متعلق بابدانی باشند غیر ابدان طبیعیه و دلیلی که بر استحاله تناسخ اقامه شده است
دلالت ندارد بیش از اینکه نفوس و ارواح در این عالم از بدنی مادی به بدنی مادی
دیگر بسبیل استعداد و تهیوء ماده محال است و خود در کتاب مبدء و معاد همین دلیل را بوجهی دیگر
تقریر نموده است و گفته است که نفس پیش از بدن یا عقل صرف است و بعد از آن نفسیت آن
تعلق میگردد و یا همیشه نفس است و در شق اول حدوث صفت ممنوع حالت در عالم عقل
لازم میآید و در شق ثانی تعطیل در وجود و بر این تقریر نیز دو ایراد وارد میتوان آورد
یکی آنکه شاید که پیش از بدن نه عقل باشد و نه نفس بلکه صور طبیعیه باشد و دیگر آنکه شاید نفس
باشد و بغیر ابدان طبیعیه متعلق باشد و شیخ شهاب الدین سهروردی در کتاب موسوم
بحکمة الاشراق میگوید که این نور یعنی نفس ناطقه پیش از بدن موجود نیست زیرا که برای
هر شخصی ذاتی هست که عالم بذات خود و بر احوالی که از غیر خود مخفی است آگاهست پس
آن انوار مدبره انسانیه نور واحد بحسب عدد نیستند و الا بایست که معلومات شخص واحد
معلوم همه اشخاص باشد و حال آنکه چنین نیست پس اگر پیش از بدن موجود باشند در آن
حال واحد نتوانند بود زیرا که این نفوس پیش از تعلق بابدان بشدت و ضعف از
یکدیگر ممتاز نتوانند بود زیرا که برای هر مرتبه از شدت و ضعف باید نفوس غیر متناهیه

باشد و بعارض غریب نیز محتاج نبتوانند بود زیرا که در عالم حرکات مخصوصه نیستند پس بوجود
نخواهند بود و صاحب اسفار را بر این حجت بچند وجه بحث است اول آنکه مسلم نیست که نفوس
افراد نوع واحد باشند متمایزه در وجود و بلکه اجزاء شیء واحد بودن آنها بوحدت عقلیه شبیه است
از آنکه افراد ماهیت واحده باشند بوحدت نوعیه و سند منع آنست که جواهر عقلیه در نزد بعضی
از فلاسفه کاملین وجودات محضه اند بدون ماهیت و تفاوت این وجودات بشدت و
ضعف است و معنا شد در وجود نشئه که مشتمل باشد بر امثال آنچه در ضعفات و بر آن مترتب گردد
اضعاف آنچه بر قوه و ضعیف مترتب میشود و بسا باین نفوس پیش از نزول در ابدان متمیز بکمالات
و حیثیات عقلیه فاعلیه متقدمه بر اکوان طبیعیه میتوانند بود و نباید که تمایز آنها بعد از محض
قابلیه لاحقه بهیات باشند و باین معنی اشاره شده است در کلام خاتم پیغمبران علیه و آله صلوات
الاله الملک الرحمن در آنجا که میفرماید نحن السابقون الاحقون و ایضا میفرماید کنت نبیا
و ادم بین الماء و الطین دوم آنکه اگر مراد باتحاد در ادراکات نفوس بر تقدیر اتحاد
آنها ادراکاتی است که موقوف بر آلات است لزوم مسلم نیست و اگر ادراکاتی است که موقوف
بر آلات نیست لزوم مسلم است و عدم اشتراک کل در آن مسلم نیست آیا نمی بینی که جمیع
نفوس در علم بذوات خود و ادراکات بسیاری از اولیات که موقوف بر آلات نیست مشترکند
و شاید کسی را بخاطر رسد که اگر نفوس متحد باشند باید که جمیع آلات برای یک ذات
بوده باشد و آن ذات مدرک جمیع مدرکات بجمیع آلات باشد پس باید که هر یک از افراد
انسان مدرک هرچه دیگران ادراک می نمایند باشد میگوییم که سخن ما در اتحاد نفوس است
پیش از ابدان نه در زمان تعلق بابدان و اتحاد در هر نشئه مخالف اتحاد در نشئه
دیگر است و کسی را در اینجا شبهه نیست که نشئه تعلق نفس ببدن غیر نشئه تجرد از بدن است

و چگونه چنین نباشد و حال آنکه نفوس در این نشئه بمرتبه چنان ببدن متحد گردیده اند باتحاد
طبیعی که از اتحاد آن دو بیکدیگر نوع طبیعی حیوانی حاصل شده است و در نشئه عقلیه چون کامل
گردد بعقل مفارق متحد میگردد چنانکه سابق مبین شد پس چگونه میتوان کاملا اتحاد نفوس در
عالم عقل و جمعیت را باتحاد آنها در عالم ابدان و تفرقه قیاس کرد و اگر اتحاد نفوس در
عالم ابدان جاری باشد اتحاد ابدان نیز جایز خواهد بود زیرا که تشخص بدن بتشخص نفس است و حال
کلام نیست که ادراک با آلت متقدم بالات است پس ادراکات نفوس بالات متغیره النفس نه
بذات و نه بالات دیگر ادراک میتواند شد سیم آنکه آنچه گفته است که واحد نیز نمیتواند بود
زیرا که قابل قسمت نیست بر آن وارد میباید که وحدت بوجوه متعدده می باشد
عقلیه و نوعیه و عددیه و مقداریه و در مقابل هر وحدتی کثرتی معین است و چنانچه
مقابل هر وحدتی هر کثرتی نبوده باشد زیرا که موضوع وحدت عقلیه میتواند که موضوع
کثرت عددیه باشد و هم چنین موضوع واحد بالطبع میتواند که کثیر بالاجزا باشد و در محل خود
مبرهن است که عقل بسیط همه اشیا و معقولات است پس در ما نحن فیه نزول از نشئه
عقل بنشئه ابدان تکثر واحد را اقتضا میکند و صعود از این نشئه بنشئه عقل
کثیر را مستهلک در واحد و التوحید کثیر منحصر در متعلقات اجرام و مقادیر نیست
تا آنکه باید نفوس واحد باشند دلیلی دیگر که در همان کتاب مذکور است اگر نفوس پیش از
ابدان موجود باشند در آن حال حجابی و شاغلی از عالم نور محض برای آنها نیست و
در آنجا التفات بغیر نمیباشد پس نفوس پیش از ابدان کامل خواهند بود پس تعلق در
ابدان ضایع خواهد بود و علاوه بر آنکه اولویتی برای تخصیص بعضی نفوس ببعضی
ابدان نخواهد بود و التفات در عالم اجسام میباشد و در عالم نور محض التفاتی که

توانند بود نمی باشد و آنچه گفته اند که برای نفوس حالتی عارض میشود که موجب سقوط آنها میگردد
کلامی است باطل زیرا که تجدد در غیر عالم تحرکات و تعلقات نمی باشد و صاحب اسفار در جواب
از این دلیل نیز میگوید که برای کینونتی در عالم عقل و کینونتی در عالم طبیعت و جسمیت و
کینونتش در اینجا مخالف کینونتش در آنجاست و اگر چه در آنجا صافیه و لطیفه و غیر محتجب از
کمالات عقلیه نوریه خود است لکن برای آن بسیاری از خیرات باقی مانده که تحصیل آنها
نمیکرد در برای او ممکن نبود مگر با بدان و با آلات و بحسب ازمنه و اوقات و فنون استعدادات
پس تصرف آنها در ابدان بعد از کینونت در مفارقات کلیه ضایع نخواهد بود بلکه برای
حکمت جلیله است که از آن نمیدانند مگر خدا و راسخان در علم و بعد از این گفته است عجب است
از این شیخ و کسی که طریق او را سالک که بارتفاع بعضی نفوس از این عالم بعالم
نور محض و عقل صرف قائل شده اند و میگویند که ارتفاع آن نفوس باین عالم موجب
سنوح حالت تجددیه در آن عالم نمیگردد و هبوط آنها از آن عالم باین عالم بدون لزوم
تغیر و تجددی در آن عالم را انکار می نمایند و حال آنکه حال اعاده در صعوبت درک و غموض
فهم و دقت مسلک مثل حال ابتداست بدون هیچ فرقی و هر که تصدیق اتصال بعضی از
متصرفات در ابدان بعالم عقل بری از سنوح تغیر و تجدد در او است باید که
اذعان به انفصال آنها از آن عالم و اتصال آن باین ابدان بتر با دو اسانی باشد و هر صحیح
احد الامرین از بدو و اعاده بتواند بود صحیح دیگری نیز بتواند بود و از این جهت در بسیاری
از مواضع کتاب الهیات اعاده را بثبوت بدایه حواله نموده است مثل آنکه میفرماید
کما بدانا اول خلق نعیده و بعد از آن بسیاری از آیات و اخبار و اقوال حکما که در
مبدء نفس از عالم اعلی بعالم ادنی وارد شده است ذکر کرده است و بعد از آن گفته است

کما از این

کما از این کلام آنچه گفته اند که حالتی عارض نفوس میگردد که موجب سقوط آنها میشود کلامی است
باطل زیرا که تغیر و تجدد در غیر عالم تحرکات نمی باشد جواب میتوان داد که سقوط نفس عبارت
از صدور آنست از سبب اصلی و نزول آنست از اسباب مقدس عقلی و حالتی که مقتضای سقوط
آن میگردد شئونات علل آن و جهات و حیثیات علت آنست و در موضع دیگر اشاره شده است
باینکه معلولات نازله صادره از فواعل صدور شان بحسب جهات و لوازم مکانیه و نقصانات
و امکانات و تعدد و احتیاج فواعل است بفاعل تام قیومی و از آن تعاقب تخطیه صادره
از پدر ما آدم تعبیر شده است و از صدور نفوس از او تعبیر از از تخطیه الوا و این امر است
که مقتضای حکمت است در ترتیب وجود زیرا که برای نور اضعف در مشهد نور اشد
تمکن نمی باشد اما بیانی که چون اراده شاخ کردند که در مسئله الهیه شدیده الغموض که میشود
از آن حکم کردانیده و توغل در آن نمائی ذهن تو از آن کلال بهم میرساند بسی از
آنکه ملکه رجوع بآن برای تو حاصل گردد و از آن بشغل دیگر از امور دنیه باز گشت
می نمائی و دیگر نیز از آنکه دانستی باستیلای ظهور عقلی آن محترق گردد مانند استیلای
نور شمس بر ابصار خفافیش دلیل دیگر که در همان کتاب مذکور است انوار مدبره اگر
پس از بدن موجود باشند یا این است که بهیچ وجه و در هیچ زمان تصرف در ابدان
برای آنها نخواهد بود پس معطل خواهند بود و یا این است که در وقتی تصرف برای
آنها تصرف خواهد بود پس وقوع وقتی که همه تصرف نموده باشند و نور مدبری باقی
نمانده باشد ضروری خواهد بود و آن وقت در ازل موجود شده خواهد بود زیرا که
برای حوادث بدایتی نیست و این تعلقات از حوادث است و مفروض چنین است
که برای آنها بدایتی و نهایتی نیست پس وقت نهایت آنها که وقت وقوع کل باشد

منقضی شده است پس نفوس مدبری در عالم باقی مانده است تا بنا بر تقریر این حجت بر طبق
انچه علامه شیرازی در شرح کتاب مذکور بیان نموده است و صاحب اسفار گفته است که اگر برسد
که شق اول را اختیار نمائیم و بگوئیم که وجود مفارق برای نفوس بغیر وجود تعلقی انها است و کسانیکه
بوجودی برای نفوس در عالم عقل قائل شده اند نمیگویند که برای نفس بما هو نفس وجود عقلی
می باشد بلکه میگویند که برای انها وجودی دیگر است غیر وجودی که از حیثیت نفس بودن ایشان
انها است و بر این تقدیر لازم نمیاید که با عدم تصرف در ابدان معطل باشند زیرا که وجود
عقلی را در بدن نسبتی نیست و از ان حیثیت که نفوسند از تدبیر و تصرف منفک نمیگردند
و ایضا میتوانیم که شق اخیر را اختیار نمائیم و بگوئیم که بر این تقدیر نمیاید که وقتی بیاید که کل
در ان واقع شود و در عالم نفس مدبری باقی نماند زیرا که اگر از وقت وقت محدود و معین
از کل جمیع را قصد نموده است لزومش ممنوع است و اگر از وقت وقت معین قصد کرده است
و از کل افرادی خواسته است محذوری در ان نیست زیرا که زمان غیر متناهی الاوقات است
و بر تقدیر عدم تناهی نفوس وجود هر فردی در وقتی لازم نمیاید که وجود همه در اوقات
غیر متناهیه و این ممنوع نیست و بعد از این گفته است که مبدء عقلی که واحد است و نفوس از
در این عالم منتشر شده است قوی و جهات و حیثیات وجودیه در ان غیر متناهی است و هر قدر
از نفوس که از ان منفصل گردد باز در ان قوه غیر متناهیه باقی میماند چنانکه در اول بود
زیرا که او از مبدء کل مبدع است و وجود نفوس غیر متناهیه در عالم عقل بر نعت کثرت عددیه
نیست و بهیچ وجه ترتب در انها نیست تا انکه تردید مذکور در هر یک یک از انها وارد
اید و وقتی بیاید که هیچیک از نفوس باقی نماند و مبادا کسی توهم نماید که وجود نفوس در
مبدء عقلی وجود بالقوه است مانند وجود صور غیر متناهیه در مبدء قابلی یعنی هیولی اولی

زیرا که

زیرا که وجود شیئی در فاعل مثل وجود شیئی در قابل نیست زیرا که وجود شیئی در فاعل اشد
تحصلا و اتم فعلیت از وجود ان در نزد خود شی و وجود ان در قابل انقص و اخس
از وجود ان است در نزد خود شی زیرا وجود شی در قابل مستعد مسبوق است بعدم و وجود شی
در نزد نفس وجود شی میان کون و لاکون است و در فاعل بوجوب است و وجود نفوس
در نزد مبدء عقلی وجود شریف مقدس جسمانی غیر متجزی غیر متفرق است و ادراک این
معنی محتاج است بارتفاع بصیرت قلب از حد علم الیقین بعین الیقین و اگر کسی گوید که این
قول بانقلاب حقیقت است و ان ممتنع است میگوئیم که انقلاب شیئی انست که ماهیت شیئی من
حیث هی هی منقلب گردد بماهیت شیئی دیگر بحسب معنی و مفهوم و این ممتنع است زیرا که
ماهیت من حیث هی لیست الا هی و همچنین ممتنع است انقلاب وجود ماهیتی بوجود ماهیت
دیگر بدون ماده مشترکه که صور بر ان متبدل گردد بحسب انفعالاتی که بر ان وارد میاید
و همچنین ممتنع است انقلاب حقیقت بسیطه بحقیقت بسیطه دیگر اما اشتداد وجود در کمال
و استکمال صورت جوهریه در ذات تا انکه منعوت باوصاف دیگر گردد که در اول بان
متصف نبوده است ممتنع نیست زیرا که وجود متقدم بر ماهیت و احکام است و ماهیات تابع
وجودند اما نمی بینی طبیعه را که کامل و شدید میگردد تا انکه از ماده مجرد میشود و بصورت عقلیه
موجوده در عالم عقلی بر وصف وحدت و تجرد منقلب میگردد و همچنین حال نفوس
بر عکس این باشد یعنی در اول در عالم عقل شیئی واحد وجود بسیط متحد عقلی بوده است
و بعد از ان متکثر گردیده و نزول در این عالم نموده بجهت ضعف تجدد و تشبه بصور طبیعیه
را که در منازل سفلیه گردیده و هیچیک از این دو امر انقلاب در حقیقت بر او جه
مستحیل نیست زیرا که برای اشیاء نوعیه و مفهومات محدوده مثل انسان و فلک و ارض

و امثال اینها از انحاء وجود و اطوار کون است که بعضی از اینها طبیعیه و بعضی نفسیه و بعضی
عقلیه و بعضی الهیه الهیه است زیرا که چون انسان را تعقل و تخیل نماید در عقل او سماء عقلیه
و در خیال او سماء خیالیه حاصل میگردد و این دو صورت سماء حقیقی اند نه مجازی مثل سماء که
در خارج موجود است بلکه آن دو صورت باسم سماء سزاوار ترند از سماء خارجی باین اسم زیرا
که آنچه در خارج موجود است محفوف است بغواشی زائده و امور خارجه از ذات و اعدام و
ظلمات و امور زائله سائله متجدده و مثل اینست حال هر نوعی از انواع طبیعت پس همه اینها
در قضاء الله بوجه مقدس عقلی موجود اند پس مفسده بر آنکه نفوس که یکی از انواع
طبیعیه اند کینونتی در عالم عقل بر نحو دیگر بوده باشد مترتب نمیگردد که هیچکس چنین بپندارد که موجود
بودن معنی واحد بوجودات متعدده مختلف الصفات موجب قلب ماهیت و بطلان حقیقت
میگردد زیرا که علم بحقایق اشیاء در نزد او ممتنع باشد زیرا که علم باشیاء عبارتست از وجود
صورت مطابق آن در نزد عالم و آن صورت گاهی عقلی میباشد و گاهی حسی بحسب درجات قوه
عالم بآن پس اگر عالم عقل بسیط باشد علم باشیاء صورت عقلیه بسیطه خواهد بود که مطابق
باشد باعداد بلکه بانواع کثیره واقعه در خارج و آن اعداد با آنکه در خارج متکثره المواد
و در طبیعت مختلفة الهویه باشند بر همه اینها معنی واحد نوعی حمل میشود و هرگاه آن معنی بدون
شرط و قید ماخوذ باشد و همچنین هرگاه عالم قوه خیالیه باشد مانند ذوات نفسانیه موجوده
در عالم اشباح و امثال صورت علمیه صورت متخیله خواهد مطابق با صورت محسوسه در حس
یا موجوده در ماده بحسب ماهیت وحده و مخالف با آن بحسب وجود و هویت و هم چنین در
غیر اینها از مواطن ادراکیه پس معلوم شد که برای حقیقت واحده نشئات وجودیه
هست که بعضی در بعضی دیگر داخل اند و از نشئه اتم و الطف ارفع اند از بعضی دیگر و هرگاه جایز باشد

که صورت

که صورت واحده عقلیه مجرده در غایت تجرد مطابق با اعداد کثیره از صور جسمانیه بوده
باشد بنحو اتحاد جایز خواهد بود که صورت واحده عقلیه مسمی بروح القدس مطابق با
نفوس کثیره انسیه بوده باشد دلیل دیگر که در همان کتاب مذکور است چون معلوم شده است
که حوادث را نهایت نمی باشد و بنقل ثابت است یعنی تناسخ محال است پس اگر نفوس حادثه
نباشند غیر متناهی خواهند بود پس باید که در مفارقات جهات غیر متناهیه باشد زیرا که
همه اینها ممکن اند و محتاج بعلت و از واحد غیر واحد صادر نمیتواند شد و این محال است زیرا که
ملزوم وجود سلسله های غیر متناهیه مترتبه در عالم مفارقات میباشد و صاحب الشفا گفته است
که پیش از این اشاره شد بآنکه وجود نفوس در عالم عقل مثل وجود اینها در عالم حس ممکن
و ذات ترتیب زمانی یا وضعی با یکدیگر آن نیست و آنچه از وجود نفوس غیر متناهیه در این
عالم لازم میاید محال است که باید صورت عقلیه موجود باشد صاحب قوه غیر متناهیه در تأثیر
و فعل یعنی بحسب شدت و پیش از این فرق در میان لاتناهی در شدت و لاتناهی در مدت
و عدت مذکور شد و وجود چنین صورتی در عالم عقول محال نیست و محال تحقق جهات
غیر متناهیه است در مبادی عقلیه بحسب کثرت در قوه و حیثیت امکان و جهات خیر و وجوب
لاتناهی بحسب شدت است و جهات نقص و امکان متناهی است بحسب شدت و عدت
گر بالقوه در اوقات و او را اینجوری که حکما میدانند و عجب اینست که این شیخ بزرگوار را اند حسب
اینست که برای هر نوع جسمانی نور مدبری در عالم مفارقات هست و برای نفوس
بشریه نور مدبر عقلی است که نفوس را قیاس با آن نور انوار ضعیفه اند و نسبت نفوس با آن
نور مدبر مثل نسبت اشعه است بنور آفتاب و کل انوار از یک سنخ و یک نوع اند و تفاوت
و اختلاف در افراد آن بکمال و نقص است پس هرگاه نسبت نفوس بجوهر عقلی این نسبت

باشد باید که وجود مبدء عقلی تمام وجودات این نفوس و نور شان تمام انوار انها باشد و
حاصل این بحث انست که وجود نفوس مجرده از تعلق بابدان در عالم مفارقات
عبارتست از اتحاد انها با جوهر عقلی فعالی انها چنانکه وجود انها در عالم اجسام عبارتست
از تکثر و تعدد انها بحسب افراد و ابعاض حتی انکه جزو نفس متعلق ببعضو قلب غیر از جزو متعلق
ببعضو دماغ است و همچنین در اعضاء دیگر است چنانکه جزو فکری ان غیر جزو شهوی و جزو شهوی
غیر جزو غضبی است انقدر هست که این تجزیه بنحوی دیگر است و تجزیه اول بنحوی دیگر و
برای نفس انواع تشریح و تفصیل هست که کاملین انها را میدانند و انها غیر از تشریح
اعضاء و بدنست که اطبا انها را بیان میکنند و برای وجود نفس در عالم برزخ که متوسط است
در میان عالم عقلی و حسی تشریحی دیگر است و وجود نفس در ان عالم عبارتست از وجود جوهر
مثالی ادراکی مجرد از اجسام حسیه نه خیالیه انقدر هست که این وجود عین حیوة و ادراکست
و علامه شیرازی که شارح کتاب حکمت اشراقست گفته است که افلاطون بقدم نفوس قائل شده
و این مذهب حق است بدلیل انکه رسول خدا صلی الله علیه و اله فرموده است که الارواح جنود
مجنده فما تعارف منها ائتلف و ما تناکر منها اختلف و ایضا فرموده است که خلق الله
الارواح قبل الاجساد بالفی عام و تعبیه بدو هزار سال بحکمت تقریب بافهام عوام است
و الا قبلیت نفس بر بدن مقدر و محدد در زمان نیست و غیر متناهیست و بحکمت انکه نفس قدیم و بدن
حادث است و صاحب اسفار گفته است که اکثر مراد افلاطون بقدم نفوس قدم انها باشد از
ان حیثیت که عقول هستند و مشکل چنانکه علامه مذکور توهم نموده است از ان محالات قوی لازم
میاید مثل تعطیل نفوس در مدت غیر متناهیه از تصرف در بدن و تدبیر دوران و پیش از
این معلوم شد که اضافه نفسیست مثل اضافه ابوت و بنوت و رب الدار نیست که تواند شد

که متبدل

که متبدل گردد و از شخص گاهی سلب شود و گاهی برگردد بلکه نفسیت مانند مادیت و صوریت
و امثال اینها از حقایق لازمه الاضافه است که اضافه لازم نحو وجود خاص انهاست بجای
نفس مادام که نفس است برای ان وجود تعلقی است و چون در وجود کامل گردید و عقل محض
شد نحو وجود بر او متبدل میگردد و جوهرش وجودی دیگر میشود پس اگر وجود نفسیش قدیم
باشد بالضروره تعطیل لازم میاید و تعطیل محالست و محالی دیگر که بر این قول لازم میاید
لزوم کثرت در افراد نوع واحد است که نه ماده و قابل انفعالات و نه ممیزات عرضیه
برای انهاست و محالی دیگر وجود جهات غیر متناهیه بالفعلست در مبدء عقلی و بان وحدت
مبدء اعلی منثلم میگردد و محالات دیگر نیز لازم میاید و این محالات بنا بر تقدیریست که
نفوس مفارقه در ازل در عدد غیر متناهی باشند و اگر نفوس قدیمه متناهی باشند تناسخ
لازم میاید با بسیاری از مفاسد مذکوره و اکثر مراد افلاطون بقدم نفوس انست که باشند
که برای انها نشئه عقلیه هست که سابقست بر نشئه نفسیه انها این قول مستلزم
قدم نفوس بماهی نفوس نیست و تناسخ نیز از ان لازم نمیاید و انچه در ایات و اخبار
وارد شده است که نفوس در خلقت بر ابدان مقدم هستند باید بر این معنی حمل نمود و ایضا
شارح علامه در همان شرح گفته است که دلیل افلاطون بر اختیار این مذهب انست که
اگر علت وجود نفس بتمامها پیش از بدن موجود باشد نفوس نیز موجود خواهند بود زیرا
که تخلف معلول از علت تامه محالست و اگر بتمامها موجود نباشد بلکه بوجود بدن موقوف
باشد باینمعنی که بدن جزو علت تامه یا شرط ان باشد باید که ببطلان بدن نفس نیز باطل
گردد و لکن براهین کثیره دلالت میکند بر بقاء نفس بعد از بطلان بدن پس بقاء و علت
فیاضه بر ان ذات و انحصار ان در اینست که نفس منطبع در جسم نیست بلکه جسم التفات

و هرگاه جسم بموت از صلاحیت آلت بودن بیرون رود بذات نفس جزوی راجع میگردد
بلکه همیشه باقیست بسبب عقل که مفید وجود اوست و تغیر بر آن روا نیست چه جای عدم و بنا بر این
واجبست که پیش از بدن موجود باشد و بدن شرط وجودش نباشد بلکه شرط تصرفش در بدن
باشد پس بدن بمنزله فتیله خواهد بود که مستعد اشتعال نار عظیمه گردد و نفس را بالخاصیه بجانب
خود کشنده باشد مقناطیس که جذب آهن میکند و شرط جذب مقناطیس حدید را آنست
که هر دو باهم موجود گردند و صاحب اسفار بعد از نقل این کلام از شارح علامه میگوید که
بعد از این کیفیت حدوث نفس و تعلق آن ببدن مذکور خواهد شد و آنچه علامه ذکر کرده است
اشکال صعبست و بر حل آن واقف خواهی گردید و آن اینجا چنینست بر قدم هرچه بسیط
الحقیقه است و از آن قدم مفارقات لازم میاید و همچنین قدم نفوس بحسب وجود
بسیط عقلی آنها و پیش از این معلوم شد که وجود نفوس نفسیت اضافیه جزئیست و نفس
بحسب این وجود صورتیست مضاف ببدن و متصرف در آن نه باین معنی که اضافه
و تصرفش در بدن از عوارض لاحقه باشد [illegible] ر وجودش لاحق گردد و تواند که
گاهی زایل و گاهی عاید شود پس آنچه ببدن محتاجست وجود تعلقی و جهت نفسیت
و تصرف است در بدن و این نحو از وجود ذاتیست برای نفس و حادثست بحدوث
بدن و چنانکه بحدوث بدن حادث میگردد ببطلان آن نیز باطل میشود باین معنی که نفس باین
نفسیت و صاحب طبیعت بدنیست باطل میگردد و جوهرش منقلب بنحوی دیگر از وجود
میشود بحسب استکمالات جوهریه متوجه بغایات اشرف و اعلی پس آنچه شارح علامه
گفته است که نفس ببطلان بدن باطل میشود درستست و آنچه گفته است که براهین گذشته
دلالت میکند بر بقای نفس بعد از بطلان بدن اگر مرادش بقاء نفس بهمان نفسیت

الخ از

الخ از براهین معلوم میشود زیاده بر اینست که بسیط الحقیقه باطل نمیتواند شد و اما
نفس بماهی نفس و هم چنین هر صورتی و طبیعتی که مادی و محصل جسم باشد بسیط الحقیقه
نیست و اگر کسی را اینجا خطر رسد که از آنچه مذکور شد لازم میاید که هر نفسی که در وجود
بمقام عقل بسیط رسیده است باید که هالک باشد بهلاک بدن پس از نفوس بعد از ابدان
باقی نخواهد ماند الا نادری در غایت ندرت میگوئیم که برای نفوس بعد از این نشئه
دو نشئه دیگر است یکی نشئه حیوانیه متوسطه در میان عقل و طبیعت و دیگر نشئه
عقلیه و اول برای متوسطین و ناقصین است و دویم برای کاملین است خلاصه کلام
علما در این مسئله صعب المدرک و طول کلام در آن و نقل اقوال فریقین اگرچه
خارج از موضوع این کتاب بود لیکن مقصود از آن احاطه ناظر تحریر بود به
اطراف کلام که شاید در اثنای بحث آنچه حق در مسئله است بر او منکشف گردد و صاحب
اسفار میگوید که این مسئله بسیار دقیقه المسلک و بعیده الغور و باین سبب در میان
فلاسفه متقدمین اختلاف در آن واقع شده است و وجهش اینست که برای نفس
انسانی مقام معلومی نیست بلکه ذات مقامات و درجاتست و برای آن نشئات
سابقه و لاحقه است و در هر نشئه و مقامی صورتی دیگر دارد و هر چه شأنش اینست
ادراک حقیقت و معرفت هویتش صعبست و آنچه قوم از حقیقت نفس ادراک نموده اند
همان قدر است که از رهگذر بدن و عوارض بدن از ادراک و تحریک لازم است و در اینجا
دواب و جمیع حیوانات با انسان شراکت دارند و منفعل بالجمله از رهگذر ادراک و تحریک
ذاتی خودش تحقیق نکرده و نرسیده اند و همین قدر را از آنها فهمیده اند که مجرد است و بعد از
انقطاع تصرفش در بدن باقی میماند دلیل بر این معرفت نفس نشناسند که محل علم است و علم منفعل

نمیشود و محل هرچه منقسم نگردد باید که منقسم نشود پس نفس بحسب ذات بسیط است و هیچ بسیط
الذاتی قابل فنا نیست والا باید که مرکب باشد از قوه وجود و عدم و فعلیت وجود و عدم
و فعلیت وجود و عدم و کسیکه گمان کند که بهمین قدر معرفت حقیقت نفس دانسته میشود
صاحب وهم را بسیار پسندیده است و اگر بر همین قدر از معرفت اقتصار نماید اشکالات
بسیار بر او وارد میاید که خلاصی از آنها برای او ممکن نخواهد بود و مثل آنکه بساطت ذات نفس
منافی حدوث نیست و مثل آنکه روحانیة الحقیقه بودن آن منافی تعلق نیست به بدن و همچنین
منافی منفعل گردیدن نیست بانفعالات بدنیه مانند صحت و مرض و لذت و الم جسمانی و مثل
آنکه بساطت و تجرد آن از ماده منافی تکثر نیست بعد و بحسب تکثر ابدان **فصل شانزدهم** در بیان
آنکه نفس فاسد نمیگردد و او را که زوال بر آن برهان مطلب بر دو قسم است قسمی آنست که دلالت بر آنکه بفساد
بدن فاسد نمیشود و قسمی دیگر آنست که فرض و برهان محال است اما قسم اول بر طبق آنچه در کتب شیخ
و دیگران مذکور است آنست که حدوث نفس در نزد حدوث بدن است و خالی از آن نیست
که هر دو باهم موجود میگردند یا احدهما تقدم بر دیگری دارد پس اگر باهم باشند یا اینکه
که در معیت باهم خواهند بود و یا در غیر معیت و اول باطل است زیرا که باید نفس و بدن متضایف
باشند و حال آنکه هر دو جوهرند و از معیت در وجود متضایف باشند بدون آنکه یکی را بدیگری احتیاج
باشد عدم احدهما موجب عدم معیت خواهد بود و موجب عدم دیگری نخواهد بود و اگر
بدیگری در وجود احتیاج باشد یا اینست که متقدم در وجود نفس خواهد بود یا بدن و اگر
متقدم نفس باشد تقدمش یا ذاتی خواهد بود و یا زمانی و دوم باطل است بدلیلکه نفوس
پیش از ابدان موجود نیستند و اول نیز باطل است زیرا که در اینصورت بدن معلول نفس خواهد
بود و هر موجودی که وجودش معلول چیزی باشد باید که عدمش نیز معلول عدم آن باشد

و بدن گاهی باسباب دیگر مثل سوء مزاج و تفرق اتصال منعدم میگردد و اگر متقدم در وجود
بدن باشد باید که علت وجود نفس باشد و بدن بهیچ جهه از وجوه اربعه علل علت نفس نمیتواند
بود زیرا که اگر علت فاعلیه آن باشد یا بمجرد جسمیت علت فاعلیه است یا بجهت امری که با جسمیت
و او باطل است والا باید که هر جسمی چنین باشد و دویم نیز بر دو وجه باطل است یکی آنکه فعل صور
مادیه بواسطه وضع است و هرچه فعلش بواسطه وضع است محال است که از او فعلی بدون
وضع و حیز صادر گردد و دیگر آنکه صورت مادیه اضعف از مجرده قائم بنفس است و اضعف
علت اقوی نمیتواند بود و محال است که بدن علت قابله نفس باشد زیرا که نفس مجرد و مستغنی از
ماده است و محال است که علت صوریه یا علت کمالیه آن باشد بلکه اولی عکس است پس میان نفس
و بدن علاقه واجب الثبوتی نخواهد بود پس عدم احدهما علت عدم دیگری نخواهد بود و اگر
کسی گوید که بدن در نزد وی علت حدوث نفس است و حدوث وجود مسبوق بعدم است
پس هرگاه بدن شرط وجود نفس باشد باید که عدمش علت عدم نفس باشد در جواب گفته میشود
که اگر فاعل منزه از تغیر باشد و فعلی که از او صادر میشود بعد از آن باشد که از او صادر
نشده است باید که وجود آن در آنوقت بجهه حصول شرطی باشد که در آنوقت حاصل شده و
پیش از آنوقت و چون آن شرط شرط حدوث است و آن شیئی در وجود از آن مستغنی است
محال است که عدم شرط موجب عدم آن شیئی گردد و چون در اینمقام آن شرط استعداد و
آلت نفس در تحصیل کمالاتش باشد و نفس هم لذاتها مشتاق بکمالات حاصل
میگردد برای نفس شوق طبیعی بمتصرف کردن بدن و تدبیر در آن بر وجه اصلح و مثل
این عدمش علت عدم حادث نمی باشد و صاحب اسفار رد بر این استدلال اعتراضات
بانکه قول بمصاحبت میان نفس و بدن بمجرد معیت اتفاقیه بدون علاقه ذاتیه قول است

باطل وچگونه میتواند که چنین باشد وحال انکه قوم تصریح نموده اند بانکه نفس صورت کمالیه است
برای بدن وانرا تعریف کرده اند بانکه کمال اول جسم طبیعی الی ذی حیوة وحکم کرده اند
که از ترکیب نفس وبدن نوع طبیعی حاصل میشود که برای ان حد نوعی مرکب از جنس وفصل
ذاتی هست مثل انسان وملک وغیر اینها وممتنع است که چنین ترکیبی از دو امری حاصل
شود که در میان انها علاقه علیت ومعلولیت نباشد پس حق انست که در میان ان دو علاقه بیان
لزومیت نه مثل معیت متضایفین ونه مثل معیت دو معلول علت واحد که در
خود انها ربط وتعلق نباشد بلکه مثل معیت دو شیء متلازم از قبیل ماده وصورت
متلازمی که در مبحث تلازم میان هیولی وصورت جسمیه معلوم شد پس برای هر یک
احتیاج بدیگری خواهد بود نه بر وجه دور مستحیل پس بدن محتاج است در تحقق بنفس مطلق
نه بنفس مخصوص ونفس محتاج است ببدن لا نه از حیثیت حقیقت مطلقه عقلیه است بلکه
از حیثیت تعین تخصص نفسیه شخصی پس اگر متقدم در وجود نفس باشد میگوییم که تقدم
ذاتی است وانچه میگوییم که عدم بدن ممتنع است مگر بعدم ان میگوییم چنین است وعدم بدن
بما هو بدن با وجود نفس ممتنع است ووجودش نیز با عدم نفس ممتنع است وانچه بعد از
نفس باقی میماند از نوع بدن نیست بلکه از نوع دیگر است زیرا که بدن بودن بدن
مشروط است بتعلق نفس بر سبیل العلیه بدن است واگر کسی گوید که اگر نفس علت بدن باشد
در فعل مفتقر ببدن نخواهد بود زیرا که توسط ماده در وضع در تاثیر فاعل در
ماده تعقل نمیتواند کرد پس هرگاه نفس در فعل وذات مفتقر بماده نباشد نفس مجرد
بود بلکه عقل خواهد بود میگوییم که نفس در صورتی که مادیه الوجود ومادیه الفعل باشد تاثیر
ان در نفس ان ماده ودر انچه حال در ان ماده است باستقلال نیست بلکه بر وجه ترکیب است

با امری مفارق بحسب طبیعت مطلقه ان فاعل است نفس بحسب طبیعت نفسانیه مطلقه
که وحدت مبهمه شیء محفوظ است بواحد ثابت عقلی علیت که بدن را بپا میدارد
وبحسب هر خصوصیتی که برای نفس است محتاج است ببدن مثل احتیاج صورت در
احوال شخصیه شیء بماده قابله وانچه گفته اند که بدن علت نفس میتواند بود میگوییم
که علت مادیه نفس از ان حیثیت که برای ان وجود نفسی است میتواند بود وپوشیده نماند از
این معلوم شد که نفسیت نفس امری ذاتی ووجودی حقیقی است برای ان و
نفسیت برای این وجود مانند عوارض لاحقه نیست که بعد از تمام ذات وحقیقت
لاحق گردد بلکه نفس بودن ان مثل صورت بودن صورت وماده بودن ماده است
بهمین که مسمی ومفهوم اضافی بوجود واحد موجود شده پس انچه قوم میگویند که بدن علت
مادیه نفس میتواند بود باعتبار انکه نفس مجرد است چه اینها کسانی اند که مجرد نیست که اصلا
تعلق باجسام نداشته باشد ونفس چنین نیست بلکه صورت کمالیه بدن وبا ان مرکب است
بترکیب طبیعی وچنین امری چگونه میتواند که مفارق از اجسام باشد والت بودن بدن
برای نفس مثل الت بودن صنعت ومنشار برای نجار نیست که گاهی انرا استعمال کند
وگاهی واگذارد وفاعل همان فاعل باشد ولو بودنش در بدن مثل بودن رب دار در دار
نیست که گاهی از دار بیرون رود وگاهی برگردد ودار بحال خود باقی باشد واما قسم دویم
که دلالت دارد که فساد بر نفس محال است دو دلیل است دلیل اول انکه هر ممکنی که برای
وجود ان سببی ضرورت وادام که ان سبب با جمیع جهاتی که در ان معتبر است موجود است
محال است که مسبب منعدم گردد پس اگر نفس منعدم گردد باید که انعدامش بسبب انعدام
سببش یا جزئی از اجزای سببش بوده باشد وانعدام نفس با انعدام سبب فاعلی محال است

زیرا که سبب فاعلیش جوهر مفارقست چنانکه در موضع خود مبین گردیده است
و انعدام جوهر مفارق محال است و هم چنین بانعدام سبب مادی زیرا که برای نفس
ماده نمی باشد و همچنین بانعدام سبب صوری زیرا که صورت نفس همان ذات نفس است
و کلام در عدم ان مثل کلام در عدم ذات نفس است پس اگر عدم ان بجهة عدم صورتی دیگر
باشد تسلسل لازم میاید و بعدم سبب تمامی نیز نتوانند بود بهمان جهت پس عدم نفس ممتنع
خواهد بود لا عدم صور و اعراض که عدم برانها صحیح است بجهت انست که عدم بر اسباب
انها جایز است حتی بر سبب فاعلی انها زیرا که فواعل قریبه انها حادث شوند باعتبار امزجه
مختلفه که اماده استعدادات مختلفه می نمایند و دلیل دویم و دلیلی است که اعتماد محققین
بران است و تقریرش انست که نفس بالفعل موجود است و برای او بالفعل باقی ماندن
هست و هر چه بالفعل موجود است و برای اوست که باقی ماند قوه باطل شدن برای ان نخواهد
بود مگر انکه ذاتش مرکب از دو چیز مثل ماده و صورت باشد زیرا که بقا و فنا با هم منافی اند
و اول از نوع وجود است و دویم از نوع عدم و همچنین فعلیت و قوه در معنی ضد اند از وجود
و عدم پس اگر بطلان بر نفس روا باشد باید که برای او قوه بطلان باشد و قوه بطلانش
در خود ذاتش نتوانند بود زیرا که امر بسیط صوری و من حیث الذات بالفعل است
و هر چه بالذات بالفعل باشد نتوانند که بالذات بالقوه باشد پس اگر قوه بطلانی برای
ان باشد باید که در قابل باشد که هم قوه وجودش و هم قوه عدمش در ان باشد مثل حال
صور و اعراض مادیه و بعضی از این معلوم شد که نفس مجرد است و قابلی برای ذات ان
نیست و اگر کسی گوید که چنانکه بر امکان ماده هست که قوه حدوثش در ان موجود است
پس چه مانع است از انکه در همان ماده قوه فنایش نیز باشد بلکه میگوییم که حامل قوه حدوثش

بدن است

بدن است و میتوانند که با حدوث باقی ماند و حامل قوه فنا نمیتوانند بود زیرا که باعث فساد
نفس باقی نمیتوانند ماند اینست انچه در کتب قوم مذکور است و این دو دلیل دال اند بر
امتناع فنا و جوهر بسیطی که در وجود از ماده و لواحق ماده مبرا باشد نه بر امتناع وجود
چیزی که وجودش ارتباطی تعلقی باشد و مثل ان وجود چنانچه فنایش بعد بدن ممتنع است
هم چنین حدوثش بحدوث بدن و وجودش بعد از عدم سابق ممتنع است بلکه اصلا تجدد
دران نمیتوانند بود **نقل کلام لتوضیح مرام** در بعضی از کتب مذکور است که محقق طوسی
نامه بیکی از فضلای معاصرین خود که او را شمس الدین خسروشاهی میگفتند نوشت
و از بعضی مسائل مشکله سؤال نمود و از جمله ان مسائل یکی مسئله بقای نفس بود بعد از
خراب بدن و تقریر سؤال بر طبق انچه محقق طوسی نوشته اینست که کسانی که قائلند بانکه
هر چه حامل امکان وجود و عدم ندارد ممکن نیست که بعد از عدم موجود گردد یا بعد از وجود
معدوم شود چگونه حکم میکنند بحدوث نفس است نه و فنایش را ممتنع میشمارند پس
اگر حامل امکان وجود را بدن میگیرند چرا انرا حامل امکان عدم نمیدانند و اگر نفس را
باعتبار تجردش از ماده عادم حامل امکان عدم میدانند و تجویز عدمش بعد از وجود
نمیکنند چرا بهمان جهت عادم حامل امکان وجود نمیدانند تا وجودش بعد از عدم
ممتنع باشد و چگونه جایز است برای ایشان که جسم مادی را حامل امکان جوهر مفارق
مباین الذات از ان جسم دانند پس اگر از ان حیثیت که نفس مبدء صورت نوعیه
ان جسم است انرا حامل امکان وجودش میدانند چرا از همان حیثیت بعینها حامل
امکان عدمش نمیدانند و بالجمله فرق میان این دو امر و این نسبت چیست و الفاضل
معاصر از سؤالات محقق هیچ جواب ننوشت و محقق خود در شرح اشارات

ازان جواب داده است که چیزی که متباین القوام از چیزی دیگر باشد نه آن چیز
محل امکان وجود او میتواند بود و نه محل امکان فساد او و معنی آنکه جسم محل امکان
سواد است آنست که مهیای وجود سواد است در او باینمعنی که سواد در حال وجود منطبع در او
میباشد و همچنین در امکان فساد و از اینجهت است که شئی محل امکان فساد ذات خود
نمیتواند بود پس بدن محل امکان حدوث نفس از ان حیثیت که مباین نفس است
نمیتواند بود و محل امکان فساد آن نیز نمیتواند بود بلکه با هیأت مخصوصه ماخوذه پیش
از حدوث نفس محل امکان و تهیو حدوث صورت نفسیه است که مقارن آن باشد
و آن را نوع محصل گرداند و وجود چنان صورت ممکن نیست مگر با چیزی که مبدأ قریب آن
صورت باشد یعنی نفس پس بحسب استعداد و تهیی آن مبدأ صورتی که مقارن و مقوم
آن باشد حادث میگردد بر وجهی که آن مبدأ مرتبط بآن باشد بان نوع ارتباطی که
که مذکور شد و بان حدوث آن ارتباط و تشخص از بدن زائل میشود زیرا که زائل شده است
از بدن الجزیی که بدن بان محل امکان حدوث نفس بود و بعض آن هیأت مخصوصه از میان
باقی ماند که بدن محل امکان فساد صورت مقارن آن و زوال آن ارتباط از او باشد
و ممتنع است که محل فساد آن مبدأ از ان حیثیت که ذاتی است مباینی از او باشد پس
بدن با هیأت مخصوصه شرط است در حدوث نفس از ان حیثیت که صورت [illegible]
صورت است نه از ان حیثیت که موجود مجرد است و بدن در وجود شئی شرط نیست و
چه بسا که حادث شد بعضی از آنچه شرط است در حدوث آن فاسد نمیگردد چنانکه بنا
بعد از فوت بنا که در حدوث آن شرط است فاسد نمیشود و اگر کسی گوید که سبب
چیست که حدوث صورت موجب حدوث مبدأ میشود و فساد آن موجب

فساد مبدأ نمیشود و فرق میان این دو امر چیست میگوییم که آنچه اقتضای وجود
معلول میکند اقتضای وجود جمیع علل آن می نماید با جمیع شرایط و اجزا و اقتضای فساد
آن میکند اقتضای فساد جمیع علل نمیکند بلکه فساد یک شرط کافی است هرچند آن شرط
عدمی باشد این است آنچه محقق طوسی در شرح اشارات فرموده است و صاحب اسفار
اسفار میگوید که از سؤال محقق از فاضل معاصر معلوم میشود که جوابی را که در شرح
اشارات گفته است در نظر او تمام نبوده است و بعد از ان گفته است که ما در سالف
زمان باین نحو جواب میدادیم که بدن انسانی باستعداد خاص که از واهب صور
استعداد نمود صورتی را که مدبر و متصرف در او باشد چنانکه نفس که متشخص [illegible]
بان محفوظ اند و باید که از واهب فیاض چنان صورتی صادر گردد و لکن وجود صورتی
مقصود تدابیر بشریه و افاعیل نفسیه و حافظ آن مزاج اعتدالی تواند بود ممکن نبود
مگر بقوت روحانیه صاحب ادراک و عقل و فکر و تمیز پس از مبدأ فیاض که بخل و منعی
در ساحت حضرتش نمی باشد جوهری نفسی فائض گردید پس وجود بدن بامکان استعدادی
مستدعی افاضه صورت مقارنه متصرفه در او گردد و لکن چون مبدأ فیاض اقتضای
صورت متصرفه کرد که صاحب حقیقت مفارقه بود و چنانکه شیء واحد میتواند که هم
جوهر باشد و هم عرض باشد بجهت دیگر مانند صور جوهریه حاصله در ذهن زیرا که در
نزد ایشان مقرر است که آن صور جوهر مستغنی از موضوعند بحسب ماهیت و عرض
مفتقر باشند بحسب آن وجود ذهنی علمی بلکه کیف نفسانی اند در نزد ایشان همچنین
میتواند که شیء واحد مانند نفس نسبه از ان حیثیت که ذاتی عقلی است مجرد باشد
و از ان حیثیت که متصرف در بدن است مادی باشد پس نفس از ان حیثیت که مادی است

مسبوق باستعداد بدن و حادث است بحدوث آن و زائل است بزوال آن و از
حیثیت حقیقت اصلیه اش مسبوق باستعداد بدن نیست الا بالعرض و بفساد
بدن فاسد نمیشود و چیزی از نقایص مادیات باو ملحق نمیگردد مگر بالعرض این است
آنچه سالف زمان بر طریقه اهل نظر با زیادتی تنقیح برای ما حاصل بود و الحال میگوییم
که برای نفس انسانی مقامات و نشئات ذاتیه است بعضی از عالم امر و تدبیر قل
الروح من امر ربی و بعضی از عالم خلق و تصویر منها خلقناکم و فیها نعیدکم و منها نخرجکم
پس حدوث و تجدد در بعضی نشئات برای نفس خواهد بود پس میگوییم که چون برای
نفس ترقیات و تحولات از نشاه بنشاه دیگر است چنانکه در قول حق تعالی بآن
اشاره بآن شده است ولقد خلقناکم ثم صورناکم ثم قلنا للملائکة اسجدوا لآدم پس
گاه نفس ترقی کند و از عالم خلق مبعوث بعالم امر گردد و وجودش وجود مفارق
عقلی خواهد شد و در آنوقت ببدن و احوال و استعداد بدن محتاج نخواهد بود و
زوال استعداد بدن باو ضرر نرساند نه در ذات و نه در بقای آن بلکه متعلق بتصرف
آن مضرات زیرا که وجود حدوثی نفس وجود بقائی آن نیست و حالش در ازاء
حدوث مانند حالش در نزد استکمال و صیرورتش عقل بالفعل نیست پس نفس بحسب حقیقت
جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاست و مثالش مثال طفل و احتیاج است در اول
برحم و استغنا از رحم است در آخر بعلت تبدل وجودش پس ضعف رحم منافی بقای مولود
نخواهد بود و ایضا احتیاج شیء بامری مستلزم آن نیست که لوازم ذاتیه اش
نیز بآن امر محتاج باشد مثل حاجت وجود معلولی بعلت و عدم حاجت ماهیت که
از لوازم وجود است بعلت زیرا که ماهیت معلول نیست و همچنین وجود مثلث و حاجت

زوایای مثلث بودن آن و بعد از این تحقیق در اتمام این مقال میگوییم که بدانکه علت
معده در نزد تحقیق علت بالعرض است و علیتش مانند علیت علل موجبه نیست تا اگر زوالش
مقتضی زوال معلول باشد و آنچه قوم گفته اند که هرچه حامل امکان وجود یا عدم ندارد
ممکن نیست که بعد از عدم موجود گردد یا بعد از وجود معدوم شود مستلزم آن
نیست که هرچه حامل امکان وجود و عدم ندارد نتواند که بعد از وجود موجود گردد
زیرا که میتواند که وجود سابقش بدون حاملی کافی باشد در رجحان وجود لاحقش و این
در جائی متصور است که وجود لاحقش طوری دیگر از وجود و کمال و تمام وجود
سابق بوده باشد و دیگر در مراتب الوان اشتدادی نظر نماید مانند اشتداد حرارت
و همچنین میباید که امکان فرد ضعیف زائل شده است در حال قوت و آن فرد زائل
نشده است بلکه ضعف و نقصش زائل شده است پس نباید که در حرکات اشتدادیه
زوال امکان و استعداد شیء منشأ زوال وجود آن شیء گردد بلکه باید وجود شیء
متبدل گردد و تبدل وجود گاهی بجانب وجودی از آن اقوی و اکمل و از این
قبیل است بطلان استعداد بدن برای نفس و استعداد آن نمیکند مگر زوال وجود برزخی
نفس را که بماده بدن محتاج است و نباید که زوال این وجود بطلان بعدم باشد
بلکه بطلان آن وجودی اقوی از آن وجود میتواند بود پس قاعده مذکوره که زوال
حامل امکان شیء و زوال استعدادش مستلزم زوال آن شیء است حق است لکن
زوال وجود خاص نباید که بعدم مطلق باشد بلکه میتواند که بنحوی دیگر از وجود
باشد چنانکه در استحالات است و اگر کسی نقل کلام را در این وجود مفارقی نفس
نماید و بگوید که حادث است و هر حادثی بماده محتاج است و برای مجرد ماده نمیباشد

میگوئیم که در حقیقت حادث نیست بلکه اتصال نفس و انقلاب اوست بمفارق وجود
مفارق نیست و حدوث آن اتصال با وجود سابقش با بهره ای که مسمی گردد مسبوق
باستعداد است و حامل این استعداد نفس است و مادام که متعلق ببدن است و حامل
فعلیت آن اتصال نفس است در نزد انکاردش با عقل و درجهای خود مباین است
که حامل قوه شیئی غیر حامل وجود آن شیئی است اگرچه باید که مباینت صرف در میان
آن دو حامل نباشد و چنانکه حکمای الهیین برای طبایع حرکت جبلیه بسوی غایات
ذاتیه ثابت کرده اند و میگویند که برای هر ناقصی میلی و شوقی غریزی بسوی کمال
و هر ناقصی که بکمال و مقصود خود رسید با آن متحد میگردد و وجودش وجودی دیگر
میشود و چون نفس در استکمال و توجهات بمقام عقل رسید و عقل محض گردید بعقل
فعال متحد میگردد و خود عقل فعال میشود بعد از آنکه عقل منفعل یعنی نفس و خیال بوده است
و در این حال ماده از او زائل میگردد و قوه از او مسلوب میشود و ببقای باری تعالی
باقی میماند و تحقیق و تنقیح این بحث کسی راست که کیفیت اتحاد نفس بعقل فعال را
بشناسد و بداند که مراتب وجود با آنکه متفاوت و متفاصلند بعضی ببعضی متصل اند
و نهایت هر مرتبه متصل است ببدایت مرتبه دیگر و آخر درجات این مرتبه تعلقیه اول
درجات مرتبه تجرد است و در عالم تجرد محض نه حدوث است و نه تغیر و نه تنوع حالتی
پس بدخول نفس در آن عالم تغیری در آن عالم بهم نرسد چنانکه از صدور کثیر از
آن عالم تغیر بهم نرسد و در ورود نفوس در آن عالم مثل صدور از جهات بدون سنخ له
و التجدد **فصل سیم** در بیان ابطال تناسخ باید دانست که این مسئله از مزال
اقدام و مزالق افهام است و مستندش اینست که از کلام بعضی از انبیا و

اولیا و حکما گاهی ثبوت نقل و تناسخ ظاهر میگردد و گاهی خلاف آن مفهوم
میشود و مراد ما در اینمقام ابطال انتقال نفس است در این عالم از بدنی ببدنی دیگر
خواه ببدن انسانی دیگر که نسخ عبارت از آنست و خواه ببدن حیوانی غیر انسانی که
که آنرا مسخ میگویند و خواه ببدنی نباتی که آنرا فسخ مشهور است و خواه ببدن جمادی
که آنرا رسخ شهرت دارد و کسانیکه بنقل نفوس قائلند بر طائفه اند طائفه اول معروفند
بتناسخیه و میگویند که نفوس انسانی از ابدان انسانی منتقل میگردد با بدان حیوانانی
که در اخلاق و احوال مناسب آن نفوس باشند و برای آنها خلاصی نمی شود و
طائفه دوم میگویند نور اسپهبد اول بانسانی تعلق میگیرد و انسان را باب الابواب
حیوة جمیع ابدان حیوانیه و نباتیه میدانند و این رأی بوذاسف تناسخی
منجم است که با گوار و ادوار قائل است و این گروه را اعتقاد آنست که نفوس
کاملین از سعدا بعد از مفارقت از بدن بعالم عقل و ملاء اعلی متصل میگردد
و سعادتها بآن میرسد که هیچ چشمی ندیده است و هیچ گوشی نشنیده است و بخاطر
کسی خطور نکرده است و اما نفوس غیر کاملین از سعدا مثل متوسطین و ناقصین
از ایشان و اشقیا از این بدن منتقل ببدن دیگر میگردد و این مقدمه در نزد ایشان
اتفاقی است و بعد از آن مختلف شده اند و بعضی از ایشان میگویند که نقل ببدن
غیر انسانی نمیتواند شد و بعضی دیگر میگویند که ببدن حیوانی نیز نقل میتواند شد و
گروهی دیگر ببدن نباتی را هم تجویز نموده اند و طائفه دیگر بجمادی را نیز جایز
دانسته اند و اخوان الصفا باین گروه اخیر مائلند و طائفه سیم میگویند که اولی
بقبول فیض جدید نبات است لا غیر و مزاج انسانی استدعای تعلق نفس میکند

٤٨١ وان نفس باید که درجات نباتیه و حیوانیه را قطع نموده باشد پس هر نفسی اول بنبات
فائض میگردد و در انواع متفاوتة المراتب ان از انقص باکمل منتقل میگردد تا انکه
منتقل میگردد بمرتبه که واقع است در کنار ادنی مرتبه حیوان و از ان مرتبه بادنی مرتبه حیوان
ترقی می نماید و در مراتب متفاوته حیوان از ادنی باعلی منتقل میشود تا انکه بافق انسانیه
میرسند و ببدن انسانی منتقل میشود و این طائفه قائل بنقلند در جهت صعود چنانکه طائفه
دویم قائل بنقل در جهت نزولند و حکما در باب بطلان این اقوال چند دلیل اقامه نموده اند
اول انکه چون نفس مدبر بدنی را بجهت فساد مزاج و خروج از قبول تصرف نفس ترک
نمود خالی از این نخواهد بود که یا ملحق بعالم عقل میشود یا بعالم اشباح اخرویه میپیوندد
و یا ببدن طبیعی دیگر تعلق میگیرد و یا معطل میماند و احتمالات از این چهار احتمال زیاده
نیست و دو شق اخیر باطل است و قسم اول برای مقربین است و قسم دویم برای اصحاب
یمین و اصحاب شمال بحسب تفاوت هر صنف و اما بطلان تعطیل جهت انست که در
وجود تعطیل محال است و اما بطلان تناسخ جهت انست که وقتی ببدن دیگر مشغول
میتواند شد که در ان بدن استعداد خاصی حاصل شده باشد و پیش از این مذکور شد که نفوس
حادث شده و معلوم است که برای هر حادثی علتی ضرور است و نفوس نه معلول اجسام میتوانند
بود و نه معلول صور طبیعیه و نه معلول نفسی دیگر چنانکه بعد از این معلوم خواهد شد و
در صورتی که هیچیک از این صور نتواند علت وجود نفس بتوانند اعراض بطریق اولی
علت نمیتوانند بود زیرا که در وجود تابع امور مذکوره اند پس جهت حدوث نفوس
باید که مؤثر عقلی باشد و چون فیض مؤثر عقلی دائمی است و عدم حصولش در هر
که حاصل نمیشود عدم استعداد قابل است و بمحض حصول استعداد فیض از مبدء فیاض

٤٨٢ بان مستعد میرسد و البته مخصص و مهیئی تا مؤثر عقلی است برای حدوث و ان چیز نفس
بجز کیفیات استعدادیه از امزجه و غیرها نیست پس چون در بدنی مزاجی حاصل گردد که صلاحیت
قبول نفس بان باشد بالضروره از واهب النفوس افاضه نفسی برای او خواهد شد بدون
مهلت و تراخی مانند فیضان نور از شمس بر چیزی که در مقابل ان واقع شود پس
چون بدنی حادث گردد و مستعد قبول نفس شود نفسی از مبدء فیاض بان تعلق میگیرد پس
اگر نفسی دیگر بر سبیل تناسخ بان تعلق گیرد باید که برای بدن واحد دو نفس بوده باشد و این
باطل است بچند وجه اول انکه پیش از این معلوم شد که برای یک بدن بیش از یک نفس
نمیتواند بود و دویم انکه نفس بجهت وجود بدن متشخص است و برای متشخص واحد دو ذات و
دو وجود نمیتواند بود و دیگر انکه هر شخصی میداند که صاحب ذات واحد است و کسی را نمیرسد
که بگوید که نفس متناسخه مانع است از حدوث نفس دیگر زیرا که احدهما بمنع اولی از
دیگری نیست و ان ره شد با انکه استعداد بدن را برای قبول نفس از واهب صور مانند
استعداد جدار است برای قبول نور شمس صیقلی در مقابل باشد که نور شمس از ان منعکس
گردد و بر جدار تابد در جدار هم نور اشراقی و هم نور انعکاسی حاصل شده است لکن
اجتماع دو نفس در بدن واحد محال است پس تناسخ محال است و اما منع کلیه مقدمه مذکوره
یعنی فیضان نفس بر قابل انسانی از مبدء در زمان حصول استعداد اینکه اگر نفوس نباتات
بحیوان منتقل میشود و از انجا صعود بمرتبه حیوانی می نماید ممنوع است ساقط زیرا که این
انتقال اگر ثابت باشد بر سبیل استکمال جوهری متصل است در ماده واحده نه در مواد
منفصله مانند استکمالات صوریه از مبدء تکون تا اخر تجرد و اینمعنی تناسخ نیست و
کلام در انتقال نفس است از بدنی ببدنی دیگر که مباین ان باشد دلیل دیگر انست که چون

نفس از بدن مفارقت نماید ان مفارقتش از بدن اول در زمان اتصال است ببدن
دویم و در میان دو ان از وجود زمان چاره نیست و از این لازم میاید که نفس در
ان زمان معطل از تدبیر باشد و تعطیل محال است و ایضا لازم میاید که در ان زمان نفس
نباشد زیرا که پیش از این مذکور شد که نفسیت نفس بحسب اضافه ان ببدن است دلیل دیگر
دلیلی است که صاحب اسفار رحمه الله ایراد کرده است و گفته است که برهانیست قوی
و دال است بر نفی تناسخ مطلق و تقریرش این است که چنانکه مکرر مذکور شده است نفس را
تعلق ذاتی است ببدن و ترکیب میان نفس و بدن ترکیب طبیعی اتحادی است و برای هر یک از دیگری
حرکتی جوهریه است و نفس در اول حدوث امری است بالقوه در جمیع احوالی که برای او
هست و همچنین برای بدن در هر وقتی از اوقات شانی دیگر است از شئون ذاتیه
بازاء سن طفولیت و جوانی و پیری و سایر احوال و هر دو با هم از قوه بفعل میایند
و درجات قوه و فعل در هر نفسی معین است بازاء درجات قوه و فعل در بدن خاص
نفس مادام که بان تعلق دارد و هیچ نفسی نیست مگر آنکه در مدت حیوة جسمانیه از قوه
بفعل میاید و برای او بحسب افعال و اعمال خواه حسنه و خواه سیئه نوعی از فعلیت
و تحصل در وجود حاصل میگردد یا در سعادت و یا در شقاوت پس هرگاه در نوعی از
انواع بالفعل گردید محال است که بار دیگر بحد قوه محض برگردد مانند آنکه محال است
که حیوان بعد از بلوغ بتمام خلقت بنطفه برگردد زیرا که این حرکت جوهریه ذاتیه است
و خلافش ممکن نیست نه بقسر و نه بطبع و نه باراده و نه باتفاق پس هرگاه نفس منسلخه
از بدنی ببدن دیگر تعلق گیرد در حالتی که بدن دویم جنین باشد لازم میاید که بدن
بالقوه و نفس بالفعل باشد و شیء واحد بعینه از جهت که بالفعل است بالقوه باشد و این

ممتنع است زیرا که ترکیب نفس و بدن طبیعی اتحادی است و چنین ترکیبی محال است که
در میان دو امر صورت گیرد که یکی بالفعل و دیگری بالقوه باشد این است آنچه در نزد
ماست و بعد از آن گفته است که اما بیان آن بر وجهی که در نزد قوم مقرر است ان است
که این مطلب محقق است که میان صورت در هر مرکب طبیعی که از ماده و صورت باشد
خواه نفس باشد و خواه طبیعت و میان ماده ان خواه بدن باشد و خواه جسم طبیعی جز
بدن نوع اتحادی است که زوال احدهما با بقای دیگری از آن حیثیت که ماده و صورت
ممکن نیست زیرا که نسبت ماده بصورت نسبت نقص است بکمال چنانکه بیانات حکمیه بر آن
گردیده است پس وجود هر ماده بصورت خواهد بود که اشرا از قوه بفعل آورده است و هر
هر صورتی از آن حیثیت که صورت است با ماده خواهد بود که حامل تشخص و مخصص احوال
و افعال خاص آن صورت است پس ماده متکون گردد بتکوین صورتی که با اوست و از
سنخ اوست متکون میگردد و چون صورت فاسد شود ان نیز با او فاسد میشود زیرا که
صورت هر شیء تمام و کمال اوست و وجود شیء ناقص من حیث هو ناقص محال است
باعتبار آنکه تمام شیء علت و مقوم است و هم چنین فساد شیء بعد از کمال او ممتنع است
اینقدر هست که گاهی میشود که برای صورت نه از آن حیثیت که صورت است بلکه باعتبار
آنکه برای آن ذات مستقله است وجودی دیگر هست که این وجود مستلزم آنکه
ماده با آن باشد نیست و هم چنین گاهی برای ماده شیء از آن حیثیت که ماده است
تقوم بصورتی دیگر غیر این صورتی باشد که موجود است با آن و متحد است با آن
در نحوی دیگر از وجود و تحقیق مقام آنست که حقیقت ماده فی ذاتها حقیقت مبهمه
جنسیه است که شانش اتحاد است با انحاء فصول متخالفه است که صور نوعیه اند و چنانکه از انعطا

هر حصه از جنس و فصل محصل آن منعدم میگردد و همچنین از انعدام فصل آن حصه جنسیه که
با آن متحد و نوع آن متقوم گردیده است منعدم میشود و این چنین است حال نفس و نسبت
آن بدنی که خاص باوست در مقارنه میان آن دو در کون و فساد پس نفس از آن حیثیت
که نفس است صورت نوعیه است برای بدن و علت صوریه است برای نوع محصل از نفس و
بدن و بدن از آن حیثیت که بدن است ماده است برای نفس متعلقه باو و علت مادی است
برای نوع و پیش از این مذکور شد که مادام که نفس ضعیف الجوهر و خسیسة الوجود
باشد محتاج است بمقارنه بدن طبیعی مانند سایر صور و اعراض پس هرگاه امر در میان نفس
و بدن برای نحو باشد لازم در وجود و معیت ذاتیه در میان ایشان بنحو تلازم میان
هیولی اولی و صورت جسمیه خواهد بود پس زوال هر یک موجب زوال دیگری خواهد
بود و لکن چون برای نفوس بشریه نحوی دیگر از وجود جز وجود تعلقی انفعالی طبیعی است
و آن از آن حیثیت که نفس و صورت طبیعیه است موجب فساد ذاتش مطلقا نمیگردد
زیرا که ذاتش بوجود مفارقی متحصل است و آن وجودی است که تعلقش بماده بدنیه
بعد از انقطاع محال است و از این بیان معلوم و ثابت گردید که انتقال نفس از بدنی
ببدنی دیگر محال است و این برهانیست عام که جمیع اقسام تناسخ را باطل میگرداند خواه
بر سبیل صعود باشد و خواه بر سبیل نزول و خواه بغیر این دو قسم و فرق میان تناسخ
و معاد جسمانی و هم چنین میان آن و آنچه حق تعالی از قوم موسی ع خبر داده است که
وجعل منهم القردة والخنازیر بعد از این مذکور خواهد شد انشاء الله تعالی و بدان
که حکما ادله دیگر برای ابطال تناسخ هست که هر یک اختصاص بمذهبی از مذاهب
تناسخیه دارد مثل آنکه در ابطال مذهب طایفه اول که مشهور بتناسخیه اند و تجرد نفس را

بعد

بعد از مفارقت از بدن ممتنع میدانند و میگویند که نفس جرمی و دایم التردد در ابدان
حیوانات و غیر حیوانات است گفته اند که منطبع بودن نفس در بدن محال است بدلیلی که
پیش از این مذکور شد که نفس ذاتا منطبع در بدن نیستند اگر چه قطع نظر از آن
یا انتقال بمذهب ایشان درست نمیباید زیرا که انتقال منطبعات خواه صور باشند
و خواه اعراض از محلی بمحلی دیگر بالاتفاق ممتنع است و اگر بتجرد نفوس قائل شوند با آنکه
منافی مذهب ایشانست عنایت الهیه مقتضی ایصال هر موجودیست بغایت و کمال خودش
و کمال نفس مجرده در قوه علمیه آنست که عقل مستفاد گردد و صور جمیع موجودات در او
حاصل شود و در قوه عملیه آنست که از تعلقات منقطع گردیده از رذایل اخلاق و
مبادی افعال منقطع گردد و اگر دایم التردد در جسد باشد هرگز خلاصی نشود و
وصول بنشئه اخری و اتصال بملکوت اعلی برای او نباشد ابد الدهر از کمال
لایق بخود ممنوع خواهد بود و منافات با عنایت باری تعالی از این ابا دارد و در ابطال
مذهب طایفه دویم که بنقل در جهت نزول قائلند میگویند که اگر قول ایشان حق
باشد باید که وقت فوت هر بدنی از ابدان انسانی متصل باشد بوقت تکون بدن حیوان
صامتی زیرا که حیوان در نزد ایشان بغیر انسان ثانیست باعتبار آنکه جنینی میدانند که
منزل اول نور مجرد بدن انسانست و کاملین از انسان بعالم نور بالا میروند و ناقصان
ایشان در ابدان حیوانات متردد میشوند بموجب هر خلقی و ملکه ظلمانی که در جوهر
نطقی ایشان متمکن گردیده است و میگویند که برای هر خلقی نوعی از ابدان حیوانات
است که مناسب آنست و برای هر نوعی قدری معین از خلقی می باشد و با آن باشد
که تفاوت دو نوع در خلق واحد بحسب شدت و ضعف باشد مثل خنزیر و کلب که

در خلق حرص شدید اینقدر است که حرص مثل حرص خنزیر نیست و بسا باشد که در نوع
واحد اشخاص مختلفه بوده باشند پس اختلاف حیوانات بحسب حقیقت اختلاف
انسان است در اخلاق محموده و مذمومه و در شدت و ضعف هر یکی از آنها و اختلاف
تراکیب در اخلاق نیز زیرا که همه اخلاق از منزل اول که ابدان انسانیست بر انهاده و
میکرد و بجهت آنکه همه در او موجود است و از او بآنها سرایت میکند بر سبیل انتقال جوهر نفسی
که بآن موصوف است بدون آنکه در بین تعطیلی برای آن باشد و اما ابطال لازم بجهت آنکه
علاقه لزومیه که موجب اتصال و فتق و بدن انسانی بوقت تکون بدن حیوانی حاصل
بوده باشد یافت نشود و منع این مقدمه و استناد منع باینکه این امور بجهت فلکیه
غایبه از ما منضبط است چنانکه حرارت بعضی در وقت تزویج بعضی دیگر است و هرگز
حال معطل نمیماند مکابره است زیرا که مبنای آن بر احتمالی است بعید و با تجویز
این احتمالات اعتماد بر هیچ حکم باقی نمیماند و نمیتوان در بیان دو چیز حکم بملازمه
عدم ملازمه کرد و وجهی دیگر در ابطال لازم است که اگر آنچه این گروه میگویند حق باشد
باید که عدد کائنات از ابدان حیوانیه با عدد فاسدات از ابدان انسانیه همیشه مطابق
باشد زیرا که اگر نفوس از ابدان زیاده تر باشد که چند نفس ببدن واحد تعلق گیرد
اگر ممانعت و مدافعت در آنها نباشد یا آنکه بعضی نفوس معطل باشند و اگر ابدان
از نفوس زیاده تر باشند باید که یک نفس بچند بدن تعلق گیرد یا آنکه برای بعضی ابدان
نفوس جدید حادث گردد و ببعضی دیگر نفوس مستنسخه تعلق گیرد و این مستلزم ترجیح
بلا مرجح است و اگر برای بعضی نفوس حادث نشود باید که بدن مستعد نفسی
بی نفس باشد و عدم مطابقه ابدان فاسده با ابدان کائنه ظاهر است زیرا که بسیار

میشود که در یک روز اینقدر مورچه موجود گردد که در سنین کثیره القدر انسان نمیمیرد
چه جای صاحبان حرص و گاهی فاسدات از کائنات زیاده تر می باشند چنانکه در وبا و
در طاعونات و از این جواب داده اند که زیادتی کائنات بر فاسدات در صورتی
لازم میآید که باید تولد هر نمله در روزی باشد که حریصی که در آن روز بمیرد و این لازم
نیست زیرا که میتواند که بانتقال حریصی باشد که در سالهای سابق مرده باشد و این نفس
در ابدان کثیره تردد نموده باشد و امروز ببدن نمله تعلق گیرد زیرا که نفس حریص
در مرتبه اولی ببدن نمله تعلق نمیگیرد بلکه از مراتب کثیره ببدن نمله میرسد بجهت آنکه هر که در او
صفت رذیله است بعد از مفارقت از بدن اول تعلق میگیرد ببدن اعظم حیوانی
که مناسب آن صفت است پس بترتیب از اکبر باوسط و از اوسط باصغر تنزل میکند
تا آنکه آن صفت رذیله از او زائل گردد بعد از آن تعلق میگیرد ببدن اعظم حیوانی
که مناسب صفت رذیله باشد که در قوه تالی صفت اول باشد و همچنین بتدریج تنزل
میکند و بصفت دیگر منتقل میگردد تا آنکه آن صفات رذیله بالمره از او رفع شود و در
آن وقت از عالم کون و فساد مفارقت می نماید و باول منازل جنان متعلق میگردد
زیرا که علائق بدنیه ظلمانیه و صفات رذیله جسمانیه از او زائل شده است و ایضا مسلم
نیست که عدد فاسدات از انسان بیشتر از کائنات تواند بود و آنچه گفته اند که گاهی
وبا عام و یا طاعون عام حادث میگردد و در آن وقت عدد فاسدات زیاده تر خواهد
بود جواب این است که چنان امری معلوم الوقوع نیست و وقوع وبا عام
برای جمیع حیوانات در جمیع نواحی ارض غیر متیقن است و هم چنین کلام در
طاعون زیرا که میتواند شد که کائن از حیوانات بحریه در طاعونات اکثر از فاسد

از ناسی باشد و در ابطال مذهب طایفه سیم که تناسخ را بصعود دانسته اند گفته اند که
اگر نفس حیوان صامت مجرد نباشد محال است که از بدنی ببدنی دیگر منتقل گردد و حجت انکه
جوهر ناعتی است و اگر مجرد باشد از کجا برای او ترقی بمرتبه انسانی حاصل میشود و حال انکه
برای ان بجز قوی و الات که مبادی اثار بسبب لاجیه و علایق رضیا نداز شهوت و غضب
که دو اصل عظیمند برای تجرم و اتحاد و راض جزئی دیگر حاصل نیست و چگونه میتواند شد
و حال انکه یکی از ان دو وصف هرگاه بر شرف انوالیع کالخاست غالب گردد
اقتضاء انحطاط مرتبه اش بسوی نوع نازل از حیوان که مناسب با ان باشد مینماید
پس هرگاه مقتضای شهوت غالبه و غضب غالب شقاوت نفس است نیره و نزول او بمرتبه
بمابه حیوانات عجمی باشد که کمال انها در وجود یکی از این دو صفت است چگونه میتواند
که وجود ان موجب ارتقاء انها بمرتبه انسانی گردد و انچه بعضی در مقام اثبات
انکه حیوانات ترقی بمرتبه انسانی میتوانند نمود گفته اند معقول است و تقریر استدلال
ایشان انست که در حیوانات جزئیست که در تمام عمر انها ثابت است و هیچ جزوی
از اعضاء و بدن انها نیست مگر انکه تحلیل باد روان ان راه است بسبب حرارت غریزیه و
داخله و خارجه و کسی نمیتواند گفت که فراست این فرس و دانا ان دائم در اشتعال است
و برای انها ادراک کلی نیز هست بدلیل انکه می بینیم که اگر یکی از انها چوب زده شود بعد
از مدتی چون چوب در دست کسی ببیند که قصد او نموده باشد بگریزد و اگر در ذهن او
معنی کلی مطابق طلب انها این نوع باقی نباشد باید نگریزد زیرا که اعاده عین ضرب را ماضی
ممتنع است بلکه مثل ان است پس ادراک بمعنی جزئی نخواهد بود و ایضا می بینیم حیوانات
که با اشتراک در حیوانیت در قرب بعالم انسانی و بعد از ان مختلفند بنحوی که بعضی در

غایت و نسبت با فوق انسانی مانند قرد در افعال و طوطی در اقوال و در بعضی قسمی از
قوه عقلیه و در بعضی قسمی از قوه عملیه است و ایضا عجائب احوال بعضی حیوانات مانند کبر اسب
و کینه جمل و ریاست نحل و ساع ابل که صورت فیل ملبوس شده مشتهبا اتش میکرد و شاهد بر انکه
انها نفوس غیر منطبعه است و باید که بمرتبه انسانیت ترقی نمایند و بالجمله انها را می بینیم که
بسمت کمال ترقی مینمایند پس در صورتیکه برای انها ارتقا باشد باید اول بانسان رسند
و بعد از ان بملک و اگر ارتقا نباشد منع مستحق از کمال لایق جود الهی نیست و جواب
در نزد اشراقیین انست که برای هر نوعی از انواع حیوانیه بلکه نباتیه هم ملکا مادی
و عقلی مهم هست متصل باو که برای هر نوعی از انواع حیوانیه او را بخصایص افعال
هدایت میکند و ان ملک رب طلسم و مقوم است و صاحب بافراد نوع اوست و
اختلاف انواع در خست و شرف بجهت اختلاف مبادی انهاست و در شدت نور رب
و ضعف ان و قرب بنور الانوار و بعد از ان و در نزد مشائین انست که غرائب احوال
بعضی حیوانات و تحریکات انها بمعاونت قوی فلکیه و الهامات سماویست و میتوان گفت که از
قوای جزئیه بمناسبات مزاجیه حرکات ادراکیه صادر گردد مانند حال ابل و تعلق وحشی از
سبعیات و بر تقدیر انکه برای انها نفوس غیر منطبعه متوجه بجانب کمالات باشد نباید
که کمال انها البته عقلانی باشد چنانکه برای بسیاری از مردم در نشاه اخرت درجه عقلیه
نیست و برای انسان لذات و کمالات مثالیه و ابتهاجات ظنیه است که غایت کمال
در حق ایشان همین است زیرا که برای انسان شوق بعقلیات و اتصال از ملکوت اعلی نیست
و محال منع مستحق است از انچه در حق او لائق باشد و بر تقدیری که استعداد بجانب کمال
عقلی برای انها باشد نباید که مستدعی گذر او بمرتبه انسانیت باشد زیرا که طرق الی الله

منحصر در یک راه نیست **فصل سیوم** در ذکر متشابهات قائلین بتناسخ وجواب
از انها ویکی از ان شبهات انست که میگویند بسبب احتیاج نفوس بابدان انست که در اصل
فطرت ناقص و بالقوه اند ومعلوم است که نفوس سعدا و اشقیا بواسطه کفران بنعم الهی
بغایت اخس و انقص از انچه در اوایل فطرت بران بوده اند گردیده اند پس احتیاج
ایشان بمواد بدنیه شدیدتر و قوی تر خواهد بود و فاضل علامه در اسفار و در مبدء و معاد
از این جواب داده است که نفوس در اول تکون در جمیع ملکات و کمالات خواه حسی و خواه
خیالی و خواه عقلی بالقوه است ولکن در وقتی که ببدن تعلق دارد ناچار اراده و اعمالی را
کسب میکند شریفه یا خسیسه و قوه اش از ان ملکات فعلیت بهم میرساند یا الهیه ملکیه
و یا ماریه شیطانیه و یا بهیمیه پس مرتبه قوه واستعداد تحصیل کمالات از نفس باطل شده است
و تمنی رجوع بقوه با حصول فعلیت چنانکه حق تعالی میفرماید که یقول الکافر یا لیتنی
کنت ترابا تمنای امر ممتنع است زیرا که بالقوه شدن شیء بالفعل از محالات است بخلاف
عکس و دویم تشبث بکلمات اوایل است از حکماء سابقین و باشارات انبیاء معصومین
و بایات مذکوره در کتاب مبین مثل کلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غیرها و مثل ربنا
امتنا اثنتین و احییتنا اثنتین و امثال انها و جواب شبهه ایشان انست که برای این رموز قرائن
و اشارات بتوجیه محامل صحیحه است غیر از حصول تناسخ در دار دنیا زیرا که از مسلمات
الهیه در مسائل دیگر متحقق میگردد غیر این سرا و عالم اخرت منحصر در عالم عقل نیست
بلکه بغیر عالم عقل عالمی دیگر است که منقسم است بنعیم نوری برای کاملین و جحیم ظلمانی
برای ناقصین و اگر کسی گوید که لزوم مفسده تناسخ که جدا رفته است از انکه شخص واحد صاحب
دو ذات و دو صورت گردد اختصاص نفس ببدن دنیاوی ندارد بلکه هر بدنی که تعلق

دیگر همان مفسده لازم میاید میگوئیم که وجود ابدان اخرویه بسبب استعداد مواد
و حرکات و تهیات متدرجه نیست که از اسباب غریبه و لواحق مفارقه عارض گردد
بلکه وجود شان بمجرد ابداع حق اول است بحسب جهات فاعلیه بدون مدخلیت استعدادات
مواد و مشارکت قوابل و اگر گوید که نصوص دلالت دارد بر انکه بدن اخروی همان بدن
بعینه همین دنیوی است میگوئیم که چنین است اما بحسب صورت نه بحسب ماده و در
اخبار وارد شده که ضرس کافر در جهنم بقدر کوه احد است و فخذش بقدر جبال و ان
کوهی است در زمین شام یا در زمین مغرب و نشستن گاه وی در اتش بقدر ما بین مکه
و مدینه و ایضا وارد شده است که اهل جنت جرد و مرد اند و از امثال این اخبار مفهوم
میگردد که بدن اخروی در شکل و مقدار بعینه بدن دنیوی نیست بلکه از حیثیت ذات
و صورت بعینه بدن دنیوی است سیوم انست که بسیار است که فسقه و جهال در این عالم
در حالتی که شواغل حسیه ایشان بسبب نوم یا مرض کم میشود بر امور غیبیه مطلع میگردند
باعتبار اتصال نفوس ایشان بعالم قدس پس ان اتصال در منزل و بدن و علم
اشتغال بشهوات اولی خواهد بود و پس از انکه علاقه اشقیاء از اجرام منقطع گردد
و نفوس ایشان مشغول گردد بچیزی از حیوانات معذبه در دنیا بجهت اخلاق عادت
ایشان تا انکه معذب تواند بود و جواب انست که شاید اشتغال نفوس اشقیاء در اخرت
از مبادی باعث رانچه ایشان را فرو گرفته است از عظائم احوال و شداید اهوال چنان
باشد که مطلقا بچیزی التفات نتوانند نمود چنانکه در کلام مجید وارد شده است کلا بل
ران علی قلوبهم ما کانوا یکسبون کلا انهم عن ربهم یومئذ لمحجوبون و ایات باین مضمون
در کتاب الهی بسیار است چهارم انست که عالمی که افات و عاهات و شرور و نقائص در ان

موجودات منحصر بهمین عالم عنصری است زیرا اکثف و اکدر و ادون همه عوالم است
و اشرف عوالم عالم معقولات و بعد از آن عالم نفوس پس عالم اشباح پس عالم اجرام
و اکثف اجرام ارضیات پس عناصر و مرکبات حاصله از آنها پس سزاوارست که آن عالم
جهنم اشقیا باشد و در کاوش ابدان حیوانات و کلما ازداد وان بجزو جو منها احد و فیها اجوا بشی
انست که خصوص تعذیب تام در نشأه مستلزم آن نیست که باید اخس نشئات باشد
بلکه باید که آن نشأه الطف از این نشأه باشد تا الم و هلاک تعذیب که ادراک است
تمام تر واقع گردد و پنجم آنست که تعذیب بجهل مرکب امثال آن که شارع جزو ادله است هرگاه
ملحق بنفس گردد در حالتی که نفس مجرد باشد چگونه از شی مجرد این تصور محمود حاصل میتواند
شد و حال آنکه قوه تخیل با آن نیست و جهل مرکب باید که آن تصورات و تصدیقات خلاف
واقع باشد و معلوم است که آن نفس از مبادی عالیه در صورتی که سوء استعداد جرمی نباشد بجز
مطابق واقع نیفتاده بود و پس سوء صنع تعذیب بامثال جهل مرکب در آخرت اگر نفس مفارق
باشد تعذیبش بواسطه عدم محنه محال خواهد بود و جسمی دیگر غیر اجسام حیوانیه مثل جسم فلکی
چنانکه بعضی گمان کرده اند با اجسام دخانیه نیفتاده بود و بطلان آنکه در مسئله معاد مذکور
خواهد شد انشاء الله تعالی پس باید که تعلقش باجسام حیوانیه باشد و جوابش آنست که اگر مراد
از تجرد از اجسام دنیویه و اخرویه است مسلم نیست که نفوس متوسطین از اجرام
اخرویه مجرد گردند و اگر مراد تجرد از اجرام دنیویه است مسلم است و فسادی در آن نیست
زیرا که برای نفس مجرده از اجرام دنیویه در آخرت قوه تخیل و سایر قوای حیوانات و آنچه شبیه
بیان خواهد استبصار در باب ابطال تناسخ خواهد آمد آنست که نفس حامل بدن است و بدن
حامل نفس نیست چنانکه از خلق گمان کرده اند زیرا که بگوش ایشان رسیده است که نفس از

ابره

زبده عناصر و صفوه طبایع حاصل میگردد و گمان کرده اند که نفس از بدن حاصل میشود
و بقوت غذا قوت میگیرد و بضعف آن ضعیف میشود و این گمان است خطا بلکه نفس جسم را
حاصل میگرداند و از اسکون سیما زده بجهات مختلفه میبرد و میآورد و هرگاه اراده صعود
بدن نماید ثقل بدن بخفت مبدل میگردد و بدن بالا میرود و چون اراده هبوط آن نماید
ثقیل میشود و فرود میاید اما برای نفس بعضی ترقیات و صعودات هست که بدن را
پیروی او در آنها میسر نمیشود مثل طلوع بعالم سما و صعود بجنت سعدا و منزل اعلا بلکه
برای نفس در این ترقیات بدن نوری ضرورست و مادام که با این بدن است او را ممکن
نیست که بآن عوالم صعود نماید چنانکه صعودش بعالم عقول مجرده و مثل افلاطونیه میسر
نمیگردد مگر بانفصال از ابعاد و اجرام و انقطاع از امثال و اشباح و تجرد از کونین و در قفص
عالمین پس از آنجا که برای نفس این ترقیات میسر است اجل از آنست که متابعت بدن نماید
در وجود بلکه بدن از توابع وجود نفس است در بعضی مراتب سفلیه و بر این اصل منفسخ میگردد
مذهب تناسخ و مذهب کسانیکه گمان کرده اند که منشأ انقطاع نفس از بدن بموت
طبیعی انتهاء قوه بدنیست و نفاد حرارت غریزیه و کلال آلات و تزلزل ارکان و جز آن
و گمان آن چنانکه مذهب جمهور اطبا و طبیعیین است بلکه حق آنست که انفصال نفس
از بدن بجهت استقلال نفس است در وجود بتدریج و از این نشأه طبیعیه بنشأه ثانیه
شیئا فشیئا منتقل میگردد باین معنی که نفس در ذات خود از حالی بحالی دیگر میشود و در
نحو هر ذات خودش از ضعف بقوت حرکت میکند و افاضه قوت از او بر بدن کم میگردد
بجهت آنکه از بدن منصرف بجانب دیگر میشود و چون در نحو هر مرتبه استقلال رسید تعلقش
از بدن بالکلیه قطع میگردد و بدن میمیرد و این است سبب موت طبیعی نه موت اخترامی

که سبب شوائب اتفاقیه بوده باشد پس مرتبه اولی بدن بعد از سن وقوف کمالات نفس است
بحسب قرب مرتبه ثانیه که نشأه توحد وانفراد است از بدن طبیعی وانفصال از این دار
واستقلال در وجود واین حالات بدنیه که از آغاز نشو بدن میگردد از طفولیت وشباب
وشیب وهرم وموت همه اینها توابع تجددات حالات نفس است در قوه وفعل وضعف و
شدت بر تعاکس یعنی بقدری که برای نفس قوت وتحصل حاصل میگردد بهمان قدر عجز و وهن
ببدن میرسد تا آنکه نفس استقلال حاصل میکند وبدن بالکل آن هلاک میشود واین معنی منافی
شقاوت برای طایفه از نفوس نیست چنانکه پیش از این بآن اشاره شد وبعد از این نیز
مبین خواهد گردید وچون معلوم شد که مرتبه موت طبیعی توجه جبلی نفس است بسوی نشئه
داری دیگر بطلان تناسخ باقسامه ظاهر میگردد زیرا که اگر نفس از بدنی منتقل گردد وببدنی
دیگر تعلق گیرد آن تعلق در وقتی میتواند بود که بدن ثانی نطفه یا علقه باشد واز آن علاقه
تطابق تعاکسی میان نفس وبدن لازم خواهد آمد واین است خلاصه کلام بعضی از افاضل در
اینمقام ودر نظر ارباب بصیرت مطلبیست تمام اگرچه اهل بحث وجدل بعضی از مقدمات
از اسلم ندارند **فصل نوزدهم** در بیان آنکه سبب نفوس ناطقه جسم وجسمانی نتواند
بود بلکه باید امری مفارق باشد ودلیل برآنکه جسم نمیتواند بود آنست که اگر جسم من حیث
هو جسم سبب باشد باید که هر جسمی سبب نفس ناطقه تواند بود لکن چنین نیست ودلیل
برآنکه قوه جسمانی نمیتواند بود آنست که آن قوه یا در وجود بجسم محتاج است ویا در
تاثیر بتنهایی محتاج بجسم است وشق اول بچند وجه باطل است اول آنکه صورت جسمانیه
هرگاه در چیزی فعل کند فعلش بمشارکت قابل که جسم است تواند بود وجسم جزو مؤثر
نمیتواند بود چنانکه مبین گردیده است دویم آنکه صورت جسمیه اثرش بواسطه وضع است

زیرا

زیرا که وضع در قوام وجود جسمانی داخلست وحصول وضع قیاس بچیزی
که برای آن وضع نیست ممتنع است سیم آنکه وجود علت اتم واقوی از وجود معلولاتست
وجسمانی در وجود از مجرد اضعف است زیرا که وجود جسمانی قائم بماده است ووجود
مجرد از ماده مستغنی است پس مؤثر در نفس ممتنع است که در وجود محتاج بجسم باشد
وشق دویم نیز باطلست زیرا که چیزی در فاعلیت محتاج بجسم میباشد که جسم آلت
متوسط میان او ومعلولش در آن فعل تواند بود وتوسط جسم متصور نمیگردد مگر
بوضع ومقدار زیرا که نسبت جسم بوضع ومقدار است پس لامحاله نسبتش بقریب
وبعید آن چیز مختلف میگردد وتاثیرش در آن بسبب همین اختلاف مختلف میشود زیرا که
اگر تاثیرش بقریب وبعید مختلف نگردد باید که تاثیرش در قرب باشد پس وجود جسم را
در آن مدخلیت نخواهد بود زیرا که وجود جسم وتشخصش بوضع خاص است پس چون
تاثیر جسمانی در قریب غیر از تاثیر آن در بعید شد باید که معلول آن چیزی باشد که قرب
وبعد نسبت بآن متصور باشد پس معلولی که از علتی بمشارکت جسم حاصل شود باید
که ذو وضع باشد واین قضیه بعکس نقیض منعکس میگردد که هر چه صاحب وضع نیست
ممتنع است که بواسطه جسم صادر گردد پس فاعل در نفس باید که امری مفارق از
ماده باشد هم در ذات وهم در فاعلیت وآن امر در نزد حکما موسوم است بعقل
فعال ودر نزد قدما وحکمای فرس برب النوع انسانست تقریر دلیل براین مدعا
بنحویکه صاحب اسفار ذکر کرده است وشیخ رئیس در کتاب مباحثات در مقام آنکه
نمیتواند شد که نفسی باشد نفس والد علت وجود نفسی دیگر مانند نفس ولد بوده
باشد گفته است که آن نفس که علت است یا واحد است ویا کثیر ودر صورتی که واحد

یا معین است یا غیر معین و شق اول محال است زیرا که دو شیء متفق در نوع نمیشوند که احدهما
علت دیگری باشد باعتبار لزوم ترجیح بلا مرجح و دوم نیز محال است زیرا که معلول معین علت معین
میخواهد و در صورتیکه کثیر باشند عددی اولی از عددی نخواهد بود پس باید که مؤثر در نفس احد جمیع
نفوس باشند و این نیز محال است زیرا که اقل از آنچه در زمان ما موجود است بیش از این در تاثیر کافی
بوده و در صورتیکه بعضی از جمیع در تاثیر کافی باشد جمیع مؤثر نخواهد بود زیرا که توارد دو علت
مستقل بر معلول واحد محال است پس تعلیل نفس بجمیع نفوس سابقه ممکن است و نه ببعض پس تکثر
وجود نفسی بنفسی دیگر ممتنع خواهد بود و صاحب اسفار گفته است که آنچه ما ذکر کردیم اولی است از آنچه
شیخ ذکر کرده است زیرا که بیان شیخ مبنی است بر اتحاد نفوس در ماهیت و در نزد ما متخالف الماهیة اند
بحسب رسوخ ملکات و اخلاق ملکیه و شیطانیه و بهیمیه و سبعیه اگر چه در اول نشاه و ابتدا جهت
ذات متحد النوع میباشند پس اگر بعضی نفوس بعد از خروج از قوه بفعل در بعضی ملکات علت
نفسی دیگر شود آنچه شیخ ذکر کرده است لازم نمیاید **فصل بیستم** در بیان آنکه برای هر انسانی
ذات واحده یعنی نفس واحده است و حکما را در این مسئله دو مذهب است طائفه که
شیخ رئیس از جمله ایشان است میگویند که نفس در بدن واحد است و جمیع افعال صادره از آن
از ذات اوست لکن بواسطه آلات مختلفه بآنمعنی که هر قوه واسطه صدور فعلی خاص است از
نفس و طائفه دیگر میگویند که در بدن نفوس متعدده است که بعضی حساسه و بعضی مفکره و بعضی
شهویه و بعضی غضبیه است و دلیل منکرین وحدت نفس آنست که ما در نبات نفس غاذیه می‌یابیم
بدون حساسه و در حیوان نفس حساسه می‌یابیم بدون مفکره و همین دلیل بر مغایرت این نفوس است
از یکدیگر زیرا که اگر واحد می‌بودند بایست که چون یکی حاصل میشود همه حاصل باشند و چون تغایر
و استغنای هر یک از دیگری بثبوت رسید در انسان که همه را جمع می‌بینیم حکم میکنیم که نفوس متغایره

ببدن واحد تعلق گرفته است و براین دلیل اعتراض نموده اند بآنکه بسیاری از انواع بسیطه
یافت میشوند مانند سواد که بعضی از مقولات است مانند لون که در سواد با مقوم دیگر است
بلکه جدا موجود نشوند در مواضع دیگر بدون مقومی دیگر که قابض بصر است یافت میشود و
از این لازم نمیاید که وجود لون در حقیقت سواد غیر وجود قابض بصر باشد و ایضا قوه غاذیه
موجوده در نبات مثلا همان قوه غاذیه موجوده در حیوان بحسب نوع نیست و همچنین
حساسه موجوده در حیوان غیر ناطق با حساسه موجوده در انسان متحد در حقیقت نوعیه
نیستند بلکه در معنی جنسی متحدند یعنی هرگاه معنی این دو بلا بشرط اخذ شود متحد خواهند
بود پس حساس مطلق واحد جنسی است و اگر فصل است برای حیوان که در انسان نطق نیست
جنسیت ماخوذ است پس میگوئیم که اگر این معنی یعنی حساس را اخذ نمائیم طبیعتی که در فصل وجود
تام باشد از اموری خواهد بود که وجود شان تام و مستعد ادراک معانی در اینجا نخواهد بود و ذاتی
حساس موجود در حیوانات دیگر است و اگر آنرا اخذ نمائیم باعتبار آنکه وجود شیء جزء مستقل بلکه
در فصل وجود و حقیقتش بجزئی دیگر محتاج باشد که بانضمام حقیقتش تام و وجودش کامل
گردد بآنمعنی مغایر معنی اول خواهد بود بحسب نوع و اگر چه با اول متحد است بحسب جنس پس
حکم بآنکه حساس مغایر ناطق است در قسم اول درست میباید نه در قسم ثانی پس نفس حساسه در سایر
حیوانات مغایر نفس مفکره است ولکن در انسان شیء واحدند و همچنین نفس غاذیه در
نبات و در حیوان و اما دلیل بر اینکه در انسان یک نفس واحد قائم نیست که ما بر آن ادراک ایم
که هر یک از افعال مختلفه مستند بقوه دیگر است و از هیچ قوه من حیث هی هی صادر نمیشود
مگر فعل مخصوصی و بعد از ثبوت این معنی میگوئیم که ما بعضی از این قوی را می‌بینیم که بعضی دیگر را
معطل میسازند و بعضی بعضی را مدافعه میکنند و نه مثل آنکه بسیار میشود که احساس جزئی میکنیم و آن

احساس موجب حرکت قوه شهویه یا غضبیه میکرده و اما مدافعه مثل آنکه توجه بفکر موجب
اختلال در حس میشود و قوه غضبیه قوه شهویه را فرو می نشاند پس میگوئیم که اگر وجود امر مشترکی
برای این قوی نباشد که مدبر کل بوده باشد معاونت و مدافعت ممتنع خواهد بود زیرا که اگر
فعل هر قوه مرتبط بقوه دیگر نباشد این معاونت و مدافعت یافت نمیتواند شد و آن امر مشترک
نه جسم میتواند بود و نه چیزی که حال در جسم باشد بادله که سابق براین مذکور شد پس نفس خواهد
بود و هو المطلوب و اعتراض براین دلیل آنست که اگر مراد باینکه نفس رباط این قوی باشد آنست
که علت وجود آنها باشد همین قدر برای معاون و معاوق بودن بعضی ببعضی را کافی نیست زیرا که
چون علت هریکی از قوی را در موضعی دیگر موجود نموده و برای هریک آلتی جدا ساخته هریک
از دیگری جدا و بیچه جهت تعلق نخواهد داشت و چگونه فعلی خاص بعضی مانع فعل خاص دیگری
میتواند شد با عقل فعال در نزد حکما سبب وجود جمیع قوای موجوده در این عالم است
و بنابراین باید که هریک معاون یا معاوق دیگری باشد و اگر مراد آنست که نفس ابصار مبصرات
و سماع مسموعات می نماید و ذات نفس محل این قوی و مبدء افعال آنها و متصف بصفات آنهاست
چگونه میتواند شد که در امور صادره از ذات واحد گاهی تدافع و گاهی تعاون واقع گردد
و مع ذلک چه حاجت است باثبات قوای متعدده در مواضع مختلفه مثلا هرگاه نفس مبصر باشد
اثبات قوه باصره در روح منصوب در ملتقای عصبتین مجوفتین ضرور نخواهد بود و اگر مراد این است
که چون قوه باصره او را یک صورت شخصی معین نمود نفس مطلقا ادراک شخصی کلی متصف بفلان
لون و فلان صورت و فلان شکل بر وجه کلی خواهد نمود و معلوم است که ضم کلی بکلی هرگز بجزئیت
نمیرسد پس احساس بصر آن جزئی را سبب میگردد که نفس این جزئی را بر وجه کلی ادراک نماید و آن
ادراک سبب و باعث طلب کلی شود مر آن چیز را و بآن طلب اراده کلی بجهت تخصیص اراده جزئی گردد

وان طلب جزئی شهوت یا غضب یا سایر احوال جزئیه منسوبه بنفس نفی باشد و صاحب اینها
این معنی را نیز سند بدنفس است و لذا نفس که نسبت شهوت و غضب و حس و حرکت و سایر
افعال جزئیه و انفعالات شخصیه بنفس مثل نسبت امری بامری نیست بجزئی که شأنش ادراک
امر کلی باشد بلکه از قبیل نسبت بامری است که شأنش ادراک جزئی باشد والا بایست که عقل فعال
نیز صاحب شهوت و غضب و حس و حرکت باشد مانند نفس ما و بالضروره معلوم است که عقل
فعال از امثال این آثار و خواص و انفعالات مبری است و ما بحسب وجدان می یابیم
که برای ما یک ذات بیش نیست و اوست که تعقل می نماید و احساس میکند و محل است و شهوت
و غضب و سایر انفعالات برو طاری میگردد و میدانیم که مدرک کلیات در ما بعینه همان
مدرک جزئیات است و همان کسی که در ما شهوانی است همان کسی بعینه غضوب است و هم چنین در سایر
صفات متقابله و در این جمعیت و وحدت نسبت با لیغه مانند نسبت ملک بجنود و نسبت
صاحب بیت باولاد و عبید و امثال آن کافی نیست بلکه وحدت حقیقیه میخواهد که منشأ آن باشد و بعد از
الا گفته است که وجود هر قدر که در قوت و بساطت اتم می باشد جمعیت معانی در آن اکثر
و ظهور آثار در آن بیشتر خواهد بود و عوالم موجوده در نشأت سه عالم است عالم عقل و
عالم نفس حیوانی و عالم طبیعت و اول از کثرت بالکلیه مصون است و ثانی از کثرت
و ضعف و انقسام آری مصون است و ثالث مناط کثرت و تضاد و انقسام بسوادث و
برای نفس انسانیه در هر مقام است مقام عقل و مقام نفس و خیال و مقام حس و طبیعت و
هرچه برای نفس در یکی از این مقامات حاصل باشد در دو مقام دیگر نیز حاصل است لکن
در هر مقامی بحسب آن مقام در وحدت و کثرت و شرف و خست و تجسم و تجرد پس
این حواس و قوای ادراکیه و تحریکیه بوجود متفرقه در باره بدن موجود نیز را

ماده برای اختلاف وانقسام موضوع است ومحل تضاد وتباین است ومحلی نیست که محل
سمع باشد ومحل شهوت محل غضب باشد وهمچنین در سایر قوی وحواس واین قوی کلها در مقام
خیال وعالم نفس حیوانی موجودند بوجودات متمیزه متکثره ومتحده در وضع مکانی جمیع
برای انها نیست پس از برای نفس در ان عالم حس واحد مشترکی است که برای ان سمع جزئی و
بصر جزئی وشم وذوق ولمس جزئی است بدون انکه مواضع انها از یکدیگر متفرق باشد
چنانکه در حواس ظاهره وهمچنین شهوت وغضب والم وسرور برای ان است بدون انکه مواضع
انها از یکدیگر متفرق الاتصال یا التیام تفرقی در انجا حاصل باشد وهمه انها در مقام عقل
واحد موجودند بر وجهی مقدس از شوب کثرت ومبری از تفرقه وقسمت جسمیه یا خیالیه لکن
بحسب معنی وحقیقت کثیره است بنحوی که هیچ جزء از ان مفقود نیست پس شان عقل وکمال
وجمیع اعضایش با او موجود است بوجود واحد الذات کثیر المعنی وبرای او وجه عقلی وراس
عقلی وبصر عقلی وسمع عقلی وسایر جوارح عقلیه است در موضع واحد بدون هیچ اختلاف
در ان چنانکه ارسطو در کتاب اثولوجیا تصریح بان نموده است پس نفس ناطقه با انکه جمیع
قوای است ظهور ووجود ان قوی در عالم جسم باید بالات جسمانیه متباینه متخالفة الوضع
باشد زیرا که عالم جسم تفرق وانقسام است وممکن نیست که جسم واحد یا طبیعت واحده
عنصریه مبدء صفات کثیره مثل سمع وبصر وغیر انها از صفات ادراک وحیات وتحریک
تواند بود زیرا که وجودش از جامعیت معانی ناقص است بخلاف جوهر روحانی بحسب
وجود وجمیع نفسانی روحانی پس ذات واحده نفسیه مبدء جمیع افاعیل صادره از
قوای متفرقه متباینه در مواضع مختلفه است برنعت الحق در جمعیت وهمچنین ذات
عقلیه بصرافت وحدتش جامع جمیع کمالات ومعانی موجوده در قوای نفسانیه وجسمیه

وطبیعیه است بر وجهی که لایق بوجود عقلی است **فصل بیست ویکم** در بیان انکه تعلق نفس
بکدام جزء از اجزاء بدن اولیست جوهر نفس از انجا که از سنخ ملکوت وعالم نور
محض عقلی است نمیتواند که در بدن کثیف مظلم عنصری چنانکه تصرف نماید که از ان
دو نوع طبیعی وحیوانی حاصل گردد مگر بتوسط متوسطی ومتوسط در میان نفس وبدن
جوهریست لطیف مسمی بروح در نزد اطبا ومیان ان متوسط وهر یکی از طرفین
متوسطی دیگر است که با طرفین مناسبت دارد وان برزخ مثالی است میان نفس ناطقه
وروح حیوانی وخون صاف لطیف است میان روح مذکور وبدن ودلیل بر وجود ان
روح انست که سده اعصاب موجب بطلان قوه حسی وحرکت میگردد از عضوی که در ان
موضع سده واقع است وسده منع میکند مر اجسام را وتجارب طبیه نیز شاهد است بر وجود ان
زیرا که کثرتش موجب فرح ونشاط وقوت وشجاعت وشهوت است وقلتش موجب
جزع وسکته وغم وحزن وخوف وامثال انهاست ودر نزد انقطاعش غشی از قلب موت
عارض میشود وچونکه تعلق نفس ببدن بواسطه روح مذکور است باید که تعلق ان ببدن
نیز بواسطه عضوی معین باشد زیرا که ان نیز واحد است ودر اول عضو متعلق به نفس
باشد بواسطه ان روح بخاری وسایر اعضا بواسطه ان عضو متعلق به نفس وروح
گردد وان عضو قلب است یا دماغ ونزد بیشتر از اطبا قلب است زیرا که احر اعضا است
ودماغ چنین نیست پس مناسب روح وحار غریزی قلب است واول عضوی که در بدن
مخلوق میگردد واول عضوی که حرکت میکند واخر عضوی که ساکن میگردد قلب است پس
عضو اول که نفس بان تعلق میگیرد قلب خواهد بود وبواسطه ان بدماغ وکبد وسایر
اعضا سرایت خواهد کرد **خاتمه** در شرح بعضی ملکات وافعال وانفعالات

نفس انسانیه و منازل انسان و مقامات آن و اکثر بعضی از قوی در وجود ارتفعند و
قبول تجزی نمیکنند بر طبق الجزء در اسفار مذکور است و در آن چهار فصل است

فصل اول در تعداد خواص انسانیه بدانکه از عظیم حکمتهای خدا در خلق انسان احداث قوة نطق
لغویست و داعی بر آن اینست که چون انسان در معیشت دنیا محتاج است بمشارکت
و معاونت بنی نوع خود زیرا که اگر انسانی از افراد نوعی جدا افتد و باید باموری
موجوده در طبیعت معیشت گذارند یا بزودی هلاک میگردد و یا معیشت بر او صعب
میگذرد زیرا که در معیشت محتاج است باموری که بحسب طبیعت موجود نیست مانند
غذای معمول و ملبوس مصنوع که حصولش باعمال ارادیست و باین جهت محتاج است
بتعلم صناعات علاوه بر آنکه شخص واحد را قیام بجمیع صناعات ممکن نیست بلکه باید که مشارکت
در میان جمعی باشد که یکی برای دیگری نان بپزد و آن دیگر برای او جامه بیافد پس باین اسباب
و سایر معاملات محتاج میشوند که هر یک ما فی الضمیر خود را بدیگری بفهمانند و باید که آن
بعلامتی وضعی باشد و بهتر چیزی که صلاحیت این امر را دارد صوت است زیرا که
صدور آن از لوازم نفس است که در ترویح حرارت قلب مضطر الیه است در حیوانات است
و ایضاً هیات صوتیه آن ثابت و دائم نمیماند و شخص ایمن است از آنکه کسیکه بنا نبود
بر آن مطلع شود مطلع گردد بعد از صوت در صلاحیت امر اعلام اشاره است و اما
در دلالت اخفی از صوت است زیرا که اشاره آن تا بجائی ممکن است که بصر بر آن واقع
تواند شد و ممکن نیز پیشتر است پس اصطلاح بر این قرار یافته است که اعلام ما
فی النفس بعبارت بوده باشد و اما حیوانات دیگر چون اغذیه ایشان طبیعی
مخلوق است و خود ایشان محتاج بکلام نیستند و مع ذلک برای بعضی آنها اصواتی است

که دلالت بر بعضی اعراض ایشان میکند مانند آواز گربه در حال جوع غیر آواز اوست
در حال غلبه شهوت سفاد و غیر آواز اوست در حال طلب بچه اش و چون اغراض
نزدیک است که بغیر متناهی ملحق گردد پس گفته اند که برای هر غرضی انسان صوتی دیگر
بوده باشد پس باین سبب و اسباب دیگر محتاج بوضع الفاظ و اصطلاح بر آن است
و دیگر از خواص عجیبه انسان استنباط صنایع علمیه است و اما صدور بعضی از صنایع از
حیوانات دیگر مثل طیور در بنای آشیانه خصوصاً نحل در بنای بیوت مسدسه و از جهت
نهایت حکمت در آن بکار رفته است از نه بر نفس شخص جزئیه نیست که از روی
استنباط و قیاس باشد و الا بایستی که بر وتیره واحده باشد بلکه صدور آنها از
آن حیوانات از الهام و تسخیر مدبرات امر آنها و ارباب انواع آنهاست و اکثر فائده
آن صنایع راجع بنوع آنهاست یا بغیر آنها خصوصاً انسان که غایت در وجود آنها و صنایع
آنها اوست و چیزی که باصلاح شخص آنها راجع شود بسیار کم است بخلاف انسان سیما در
کامل از آن که جمیع آنچه را که قصد میکند و کسب می نماید منافعش راجع است بذات
شخصیه خودش و علتش آنست که حکم هویت شخصیه او مانند حقیقت نوعیه غیر اوست
در آنکه بقای شخصی و دیمومت عقلی برای او بحسب ذات او حاصل است و حیوانات
دیگر بنوع باقی میمانند نه بشخص و دیگر از خواص انسان آنست که چون ادراک امر غریبی میکند
حالت انفعالیه عارض او میشود که بتعجب موسومست و ضحک تابع آن میشود و چون ادراک
امر موذی میکند حالت انفعالی او را عارض میگردد که بضجر مسماست و بکاء تابع
آنست و دیگر آنست که مصلحت در مشارکت مقتضای منع از بعضی افعال و ترغیب در
بعضی میکند و چون انسان از زمان کودکی معتقد نماید و بر آن بزرگ شود و عمیق

وجوب اجتناب از یکی واقدام بر دیگری در او متاکد میگردد و در خاطرش رسوخ میکند و اولرا
قبح میگویند و دوم را حسن جمیل و دیگر انست که چون انسان مطلع گردید که کسی بر فعل قبیحی که از او
صادر شده است شعور بهم رسانیده است حالت انفعالیه در نفس او بهم میرسد که بخجالت و شرم
و دیگر انست که هرگاه انسان گمان کند که در مستقبل برای او امری حادث میگردد که موجب ضرر اوست
خوف بهم میرساند و اگر گمان کند موجب نفع اوست رجا بهم میرساند و این دو صفت در حیوانات
دیگر یافت نمیشود مگر در همان آن حدوث یا قریب بان و آنچه از حیوانات بر سبیل استظهار صادر
میگردد بجهت شعور بزمان مستقبل و حدوث امری در ان نیست بلکه بنوعی از الهام است از جانب
ملکی که موکل بر انست و افعال جلیله و دقیقه که از انسان صادر میشود از جهت نفس ناطقه او است و انچه
از حیوانات دیگر صادر میشود از جهت عقل نوعیه انهاست و دیگر انست که انسان در امور مستقبله
تردد میکند در اینکه ایا سزاوار در فلان امر فعل است یا ترک و گاهی فعل را راجح میداند و انرا
بعمل میاورد و گاهی در همان امر ترک را راجح میداند و ترک میکند و دیگر برای انسان کلام است
و تذکر است و برای حیوانات دیگر نیست و از اخص خواص انسانی تصور معانی کلیه مجرده از
مادیات و توصل بمعرفت مجهولات تصوری و تصدیقی از معلومات حاضره در نزد او
و اخص از ان اتصال بعضی نفوس انسانیه است بعالم الهی بمرتبه‌ئی که حق سمع و بصر و ید و
رجل او باشد اینست بعضی از صفات انسان و خواص او و او در میان سایر موجودات
چه جای حیوانات مختص است بجامعیت این صفات که بعضی از انها طبیعی و بعضی نفسانی
و بعضی عقلی است فصل دویم در ذکر اوصاف نفسانیه و مجامع اخلاق و اختلاف
انها در رذالت و شرف بدانکه اکثر اختلاف واقع در صفات نفس راجع است بتفاوت
ضعف و شرف و خست ان پس هر نفسی که قوی است و ابا میکند از صدور افعال عظیمه

و شدیده و کثیره و بالجمله از جامع فتوحات وجودیه است و نفس ضعیف در مقابل انست مثل
انکه نفوس ضعیفه را فعلی از فعل دیگر مشغول میگرداند چنانکه اگر ملتفت فکری شود احساس
مختل میگردد و اگر باحساس التفات نماید فکرش اختلال می پذیرد و اگر بتحریکات اراده مشغول
شود امر ادراکش مشوش میگردد و نفوس قویه میان اصناف ادراکات و تحریکات جمع
میتوانند نمود و قوت نفوس در بعضی اشخاص باعتبار نفس حساسه است مانند کاهن و در
بعضی باعتبار نفس متخیله است مانند اصحاب علوم کثیره و در بعضی باعتبار عقل است مانند
صاحبان نفوس شریفه بحسب غریزه و این نفوس بمبادی مفارقه شبیهند در حکمت و حریت
و حکمت هم غریزیه میباشد و هم مکتسبه و حکمت غریزیه انست که نفس در قضایا و احکام
صاحب رای درست و این حکمت غریزیه استعداد اوست برای حکمت مکتسبه و نفوس را
در ان تفاوت بسیار است حتی انکه بعضی در درجه عالیه از ان در مقام نفس قدسیه نبویه
می باشند که بانان اشاره شده است در قول حق تعالی یکاد زیتها یضیء ولو لم تمسسه نار و
مقابل انست نفس بلیدی که بتعلیم معلم هم نفع نمی برد و مراد بحریت انست که نفس
بحسب غریزت مطیع امور بدنیه و مستلذات قوای حیوانیه نبوده باشد زیرا که حریت
بحسب لغت در مقابل عبودیت اطلاق میشود و کسی مقهور شهوات است از ان نیست
و ازاد ان کسی است که مقهور و محکوم کسی نبوده باشد و در صورتی که بحسب غریزت مقهور
شهوات باشد فرقی نیست میان انکه تارک شهوات باشد یا تارک انها نباشد و گفته‌اند
که شائق تارک در حال حالتش بهتر است و در حال شائق غیر تارک بهتر است زیرا که شوق
و عدم وجدان لحظه بلحظه موجب توقان میگردد و بالجمله حریت نام ملکه است که غریزه نفس
باشد نه بتعلیم و تعوید حاصل شده باشد اگر چه این نیز از فضائل است و ارسطاطالیس

گفته است که حریت بلکه نفس نیز است که حارس نفس باشد حراستی جوهری نه صناعی و
بالجمله هر نفسی که علاقه بدنیه اش ضعیف تر و علاقه عقلیه اش قوی تر باشد حریتش بیشتر است
و هر نفسی که بعکس آن باشد عبودیتش شهوات را بیشتر خواهد بود و باین معنی اشاره کرده
در قول افلاطون در آنجا که میگوید که نفوس رذیله در افق طبیعت و جهل و نفوس فاضله
در افق عقل و چون این معانی متحقق گردید باید دانست که جمیع فضائل نفسانیه باین دو فضیلت
راجع میگردد و اخلاق ذمیمه با آن کثرتی که دارد باضداد این دو فضیلت بر میگردد و ترکیه
نفس از بعضی از اخلاق ذمیمه رذیله کافی نیست اما غالب است که ترک بعضی داعی بر ترک
باقی بر می باشد و کسی از عذاب آنها خلاص میباشد که چیزی از آنها در او باقی نماند و
چنانکه حسن در صورت ظاهره بحسن تمام اعضا حاصل میگردد و قبح موقوف بقبح تمام
اعضا نیست بلکه در صورتیکه یکی از اعضا قبیح باشد صورت حسن نخواهد بود و هم چنین در
صورت باطنه باید که جمیع ارکان آن حسن باشد تا توان گفت که حسن است و ارکان
باطنی چهار است قوه علم و قوه شهوت و قوه غضب و قوه عدل در میان این امور پس
در صورتیکه مستوا در این ارکان که مجامع اخلاق غیر محصوره اند حاصل شد حسن اخلاق
بهم میرسد و اما قوه علم العدل و ما حسنش این است که در تحت ملکه باشد که در اقوال فرق میان
صدق و کذب تواند نمود و در اعتقادات میان حق و باطل و در اعمال میان جمیل و قبیح
پس اگر این قوه اعتدال پیدا کند ثمره که اصل همه خیرات و راس کل فضائل باشد از آن
بحصول می پیوندد و ذلک فضل الله یؤتیه من یشاء و اعتدال قوه غضب است که
که انقباض و انبساطش باشاره حکمت و شریعت باشد و هم چنین قوه شهوت و اما
قوه عدل است که قوه شهوت و غضب را در تحت اشاره دین و عقل نگاه میدارد

و اعتدال

و اعتدال قوه غضب را شجاعت می نامند و حق تعالی شجاع را دوست میدارد و طرف
افراط از آن تهور و طرف تفریط آن را جبن می نامند و از اعتدالش اخلاق حسنه
مثل نجدت و شهامت و حلم و کظم غیظ و امثال اینها منشعب میگردد و از افراطش
مانند تهور و لاف و کبر و عجب و امثال اینها حاصل میشود و از تفریطش جبن و ذلت
و خساست و عدم غیرت و امثال اینها متولد میگردد و اما قوه شهوت از اعتدالش
عفت و از افراطش شره و از تفریطش خمود بهم میرسد و از هر یک از اینها صفات
دیگر ظاهر میشود و از اعتدال قوه علم حسن تدبیر و جودت ذهن و ثقابت رای و اصابت
ظن و تفطن بدقایق امور حاصل میشود و از افراط آن جربزه و مکر و خدعه و مانند اینها
ظهور میکند و از تفریطش امثال بله و حمق و غباوت ظاهر میگردد و بالجمله معنی حسن خلق
در جمیع انواع اربعه و فروع اینها توسط است در میان افراط و تفریط و غلو و تقصیر و خیر
الامور اوسطها قال الله تعالی و لا تجعل یدک مغلولة الی عنقک و لا تبسطها کل البسط و
قال ایضا الذین اذا انفقوا لم یسرفوا و لم یقتروا و کان بین ذلک قواما و قال اشداء علی
الکفار رحماء بینهم و مادام که یکی از این امور از استقامت میل بطرفی نموده است
مکارم اخلاق تمام نیست

فصل سیم

در ذکر منازل انسانی بحسب قوای نفسانی
باطن هر انسان بشری مجموعه ایست از صفات و قوائی که بعضی بهیمی است و بعضی سبعی و
شیطانی و بعضی ملکی و از بهیمی صادر میگردد شهوت و شرارت و حرص و فجور و از سبعی
حسد و عداوت و بغضا و از شیطانی مکر و خدعه و حیله و تکبر و حب جاه و افتخار و استیلا و
از ملکی علم و تنزه و طهارت و اصول اخلاق همین چهار است که در باطن انسانی سرشته
شده است چنان سرشتنی محکم که میتوان گفت که از هم جدا اینها نشده اند و خلاص از ظلمات

سه نوع اول بنور هدایت مستفاد از شرع و عقل حاصل میتواند شد و اول نموده که در
نفس آدمی حادث میگردد بهیمیت است و بآن متسبب در کودکی شهوت و شره براو غالب
میباشد و بعد از آن سبعیت است که موجب غلبه معاداه و منافسه میگردد و بعد از آن خلق
شیطانیت است که مکر و حیله و خدعه غالب میگردد و اولا قوه شهویه و غضبیه او را میکشند که
کیاست را در طلب دنیا و قضاء شهوت و غضب صرف نمایند پس صفات کبر و عجب و افتخار
و طلب علو در او ظاهر میشود و بعد از آن عقل در او خلق میشود و نور ایمان بعقل ظاهر میگردد
و چند عقل در نزد چهل سالگی کامل میشود و اصلش در اول بلوغ ظاهر میشود و اما جنود شیطان
که سه نوع اول بوده باشند پیش از بلوغ بسوی قلب سبقت میگیرند و بر آن مستولی میشوند
و بنفس الفت میگیرند و نفس در شهوات انهماک متابعت میکند یا اگر نور عقل وارد شود
و قتال و انکار رو در معرکه قلب بر پا شود پس اگر عقل ضعیف باشد شیطان و لشکرش بر قلب
مستولی میشوند و قلب مقر ایشان میگردد و انسان یار ابلیس و جنود وی میشود و اگر عقل
بنور علم و ایمان قوی باشد تمامی قوی او را مسخر میسازد و در سلک ملائکه محشور میشود و [illegible]
نفوس ارضی سموات **فصل چهارم** در بیان کیفیت ارتقاء مدرکات از منازل
ادنی بمنزل اعلی بدانکه برای هر معنی معقولی ماهیت کلیه است که منافی اشتراک و تعدد
نیست مانند انسان مثلا که ماهیت انسانیه از آن حیثیت که طبیعت است تصورش از وقوع اشتراک
در میان کثیرین منع نیست و من حیث هی هی نه اقتضاء توحید میکند و نه اقتضاء تکثیر
و نه معقولیت و نه محسوسیت و نه کلیت و نه شخصیت پس چون این طبیعت در ماده
خارجیه حاصل گردد و مقارن آن میشود چیزی از کم و کیف و وضع و این و متی و جمیع
این امور زائد بر ماهیتند لکن در تشخصات و انحاء وجودات داخلند و چنان نیست که

جمهور

جمهور گمان نموده اند که برای ماهیت در خارج وجودی هست و برای این احوال تشخصیه وجودی
دیگر است بلکه وجود انسان بعینه همان انسان در خارج بعینه تشخص خارجی نیست و مستلزم مقداری از کم
و کیف و غیر آنهاست نه آنکه این امور بر وجود مادی ماهیت زائد باشند و لکن چون قوم دیده اند
که این امور متبدل میگردند با بقای انسان ثابت گمان کرده اند که وجود انسان غیر وجود ماهیت است و متفطن
این معنی نشده اند که چنانکه میتواند شد که برای ماهیت واحده اعداد از وجود و تشخص از کون
بوده باشد بنحوی که این امر منافی وحدت نوعیه و وحدت عقلیه مجرد آن نباشد همچنین میتواند
شد که مستحیل در وجود شخصی از طوری بطوری دیگر با اختلاف مراتب تشخصیه بر اتصال
تدریجی منافی وحدت عددیه اش نباشد پس میگوییم که چون در کتب اسلاف دیده اند که
انواع ادراکات از حس و تخیل و وهم و عقل حصولشان ببعضی از تجردات چنان پنداشته اند
تجرید مذکور عبارت است از حذف بعضی صفات و اجزاء و بعضی دیگر و حال آنکه حصول مراد اینکه
بتدریج از وجودی متبدل وجودی است بوجودی دیگر با آنکه ماهیت و معنی ثابت است و وجود مادی
وضعی خاص و ماده معینه صاحب کمی معین و کیفی خاص و اینی معین از لوازم است و وجود
حسی وجودیست صوری مجرد از وضع و غیر مشروط بمشارکت حسیه اینقدر هست که مشروط است
بوجود ماده خارجیه و صورت آن ماده که مقابل با صورت محسوسه باشد بنوعی از مقابلت
حتی اگر آن صورت خارجیه معدوم گردد صورت حسیه بر قوه حس افاضه نشود و اما وجود
خیالی وجودیست صوری غیر مشروط بحضور ماده مگر در نزد حدوث و با این وصف صورت
شخصیه است و بر کثیرین صدق نمیکند و اما وجود عقلی صورت عقلیه است که مشترک است در
میان کثیرین و بر همه صدق میکند بشرط آنکه باطلاق ماخوذ باشد نه بتعیین مثل انسان عقلی
مشترک در میان کثیرین و همچنین اجزاء عقلیه انسان مانند سمیع عقلی و بصیر عقلی و [illegible]

عقلی و جمیع اعضای عقلیه آن بنحوی که کثرت آنها منافی وحدت و بساطت صورت عقلیه بحسب
وجود نیست زیرا که واحد عقلی صاحب معانی کثیره مختلفة المفهوم می باشد با اتحاد در وجود
و پیش از این مذکور شده است که هر چیز بحسب جبلت متوجه بجانب کمال است پس میگوییم که از
جمله اکوان طبیعیه انسان مختص است باینکه واحد شخصی از نوع آن گاهی ترقی میکند از مراتب ادنی
بسوی اعلا با انحفاظ هویت شخصیه مستمره برنعت اتصال و سایر طبایع نوعیه بر این منهاج نیستند
زیرا که ماده حامل صورتهای آنها از آن صورت جدا شده بصورتی دیگر می پیوندد پس در توجهات
طبیعیه هویت شخصیه آنها باقی نمی ماند بلکه طبیعت نوعیه نیز باقی نمی ماند بخلاف شخص انسانی که برای آن
اکوان متعدده می باشد بعضی طبعی و بعضی نفسی و بعضی عقلی و برای هر یک از این اکوان نیز
مراتب عدیده بحسب وهم و فرض است نه بحسب انفصال خارجی و مادام که استیفای جمیع
مراتب واقعه در نشأه اولی کند بنشأه ثانیه منتقل نمیتواند شد و همچنین از ثانیه بثالثه
پس انسان از مبدء طفولیت تا وقت انقضای صوری انسان بشری طبیعی است و بتدریج در این
وجود حرکت میکند و صاف و لطیف میگردد تا آنکه کون دیگر که نفسی است برای او حاصل شود
و این انسان ثانی است و برای او است اعضای نفسیه که در این وجود محتاج بمواضع متفرقه نیستند
چنانکه در مرتبه اول بودند زیرا که جمعیت در وجود نفسی شدیدتر است از وجود طبیعی و
جمیع حواس ادراک در این وجود حس واحد مشترک شده اند و همچنین قوای محرکه که
در این عالم بعضی در قلب است و بعضی در دماغ و بعضی در کبد و بعضی در انثیین در
عالم نفسی باهم مجتمعند پس چون از وجود نفسی بوجود عقلی منتقل گردید و عقل بالفعل شد
و کم است کسی که برای او این انتقال حاصل گردد بحسب آن وجود انسان عقلی خواهد بود و برای
او خواهد بود اعضاء عقلیه بنحوی که پیش از این بآن اشاره شد و باید دانست که انسان در این

عالم مجموع نفس و بدن است و این دو با اختلاف در منزلت یک وجود موجودند بنحوی که
گویا یک چیزند صاحب دو طرف که یکی از طرفین متبدل و داثر و فانی است و آن بمنزله
فرع است و طرف دیگر ثابت و باقی است و آن اصل است بهر قدر که نفس در وجود کامل میگردد
بدن اصفی و الطف میشود و اتصالش بنفس شدیدتر میگردد و اتحاد در میانه قوی تر میشود
تا آنکه بوجود عقلی رسید یک چیز میشوند بدون هیچ مغایرت و چنان نیست که مردم گمان کرده اند
که نفس در وقت تبدل وجود و پیوستن باخروی از بدن منسلخ میگردد مانند عریانی که جامه اش را
بیندازد و سبب این گمان آنست که چنین پنداشته اند که بدن و التفات نفس در این جهان و پیوستن به
بدن ذاتی و التفات اولی است و حال آنکه چنین نیست بلکه این جهتی است خارج از موضوع تدبیر
و التفات است و بمنزله نقل و وزری است که فعل طبیعت از او دفع میکند مانند اوساخ یا مانند
شعر و قرن و ظلف از اموری که طبیعت آنها را حاصل میکند خارج از ذات خود بجهت
اغراض خارجه مانند آنکه انسان میسازد نه برای اصل وجود بلکه برای دفع حر و برد و سایر
اموری که بدون آنها تعیش ممکن نیست و بدن حقیقی آنست که سریان نور حس و حیوة در آن
بالذات باشد نه بالعرض و نسبت آن بدن بنفس مثل نسبت شعاع است بشمس و اگر مراتب قوه
حیوة در این بدن بالذات می بود مطروح و منبوذ نمی ماند مانند سرائی که خراب شود و ساکنش
آنرا ترک نماید و بالجمله حال نفس در مراتب تجرد مانند حال مدرک خارجی است که محسوس و متخیل و
معقول گردد چنانکه در اینمقام میگویند که ادراک بنوعی از تجرید است و تفاوت مراتب
ادراک بحسب مراتب تجریدات است و معنیش آن نیست که بعضی صفات مدرک را اسقاط نمایند
و بعضی را باقی گذارند بلکه مراد تبدیل وجود ادنی و انقص است بوجود اعلی و اشرف همچنین
تجرد انسان و انتقال از دنیا باخرت عبارت از تبدیل نشأه اولی است بنشأه اخری و همچنین نفس

هرگاه کامل گردد وعقل بالفعل شود چنان نیست که بعضی قوایهای مانند حساسه ازان سلب شود
وعاقله باقی ماند بلکه بعقد بگردانش کامل ومرتفع میگردد سایر قوای نیز بان کامل میگردند ومشهور
است که هرقدر چیزی در وجود مرتفع میشود تفرقه وکثرت دران
کمتر وضعیف تر میگردد ووحدت وجمعیت
دران شدید تر وقوی تر میشود
تمت الکتاب
بالخیر

(۱۹)